

القياس لدى محمد بن ادريس الشافعي:

سماته ومكانته⁽¹⁾

سعيد البوسكلاوي

ملخص

كتب الشيء الكثير حول موضوع القياس في الإسلام، وخاض فيه الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة، كما تكلم فيه المدافع والمنكر، وذهب الناس فيه مذاهب شتى. فهو آلية نظرية يلتزم بها إنتاج القواعد التشريعية واستخراج الأحكام النظرية والعملية. ولا يخفى ما لمساهمة الشافعي من أهمية في تكريس القياس أصلاً من أصول التشريع في الإسلام، وذلك في بداية التأسيس النظري ووضع القواعد الكبرى لفن أصول التشريع في الإسلام. نروم في هذا العمل الوقوف على مفهوم القياس عند الإمام الشافعي، متسائلين عن أهمية هذا المفهوم ووظيفته وكيفية اشتغاله في علاقته بالنص والواقع وكذا عن مكانته وحدوده. وهكذا، سوف نشرع أولاً بإبراز كيفية انبثاق تصوّر القياس في الإسلام مع تطوّر الممارسة الفقهية منذ عهد النبوة وصولاً إلى لحظة الشافعي، مروراً بمالك بن أنس وأبي حنيفة وغيرهما؛ ونقف، في مرحلة ثانية، عند تصوّر الشافعي للقياس مبرزين أهم سماته؛ ونتساءل في محطة ثالثة عن أنواع القياس وشروط صحته وثاقته عند صاحب الرسالة؛ وفي عنصر رابع، نرصد بعض مواطن القصور في القياس لدى الشافعي؛ وأخيراً، نسائل المكانة التي أولاها للقياس ومن ثمّ للاجتهد مقارنةً بغيرهما من الأصول.

تقديم

القياس في اللغة العربية من «قاسه بغيره، وعليه يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه: قدره على مثاله»⁽²⁾؛ لذا، «يقال قايست بين شيئين إذا قدرت بينهما»⁽³⁾. إن القياس آلية فكرية عادية يستعملها الإنسان في مختلف نشاطاته كما يستعمل آليات ذهنية أخرى كثيرة مثل الاستنباط والاستقراء والمقابلة؛ وهو يرتبط بالحياة الفردية والعامة، باللغة والأشياء كما بالنص والواقع. والقياس لفظ مجمل⁽⁴⁾ خصّص المسلمون كثيراً من أنواعه ودققوا في أشكاله وشروط صحته؛ وهو يحمل على شيئين: إمّا أن أحدهما مثال للآخر أو أنّهما معا موضوعان لمعنى جامع، مع اختلاف في وجوه الارتباط بين عناصر كل نوع من أنواع القياس أو بين هذه الأنواع ذاتها. وغني عن البيان أن الجميع متفق على «أنه حجة في الأمور الدنيوية [...] وإنّما وقع الخلاف في القياس الشرعي»⁽⁵⁾. وقد كُتب الشيء الكثير عن القياس الشرعي في الإسلام، وخاض فيه الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة، كما تكلم فيه المدافع والمنكر، وذهب الناس فيه مذاهب شتى. وبغض النظر عن تباين مواقف أئمة الحديث من القياس بين مدافع ومعارض، فإن الجميع يستعمل هذه الآلية الذهنية؛ اعتمده أبو حنيفة ومالك، بدرجة أقل، ويعتبر الشافعي من أشهر وأقدم فقهاء الإسلام الذين دافعوا، نظراً وممارسة، عن القياس، بحيث يُنظر عادة إلى كتابه الرسالة «بوصفه أول كتاب في أصول الفقه في الإسلام»⁽⁶⁾. وفي هذا الكتاب كرس القياس، علاوة على القرآن والسنة والإجماع، أصلاً من أصول التشريع، كما وضعه على محكّ النظر محدداً ماهيته وحقل اشتغاله وحدوده النظرية والعملية. فكيف

يشتغل هذا القياس لدى الشافعي؟ وما وظيفته؟ وما علاقته بالأنواع الأخرى من القياس؟ وما هي المنزلة التي تبوأها بين أصول الفقه الشافعية وفي تاريخ التشريع الإسلامي بين العقلانيين والنقلانيين، بين أهل الرأي وأهل الحديث، وبين الحنفية والظاهرية؟ وهل دفع الإمام الشافعي بالقياس نحو آفاق الإبداع أم أنّه، على العكس، وضع حدوداً صارمة له؟ وما موقع الشافعي في تاريخ هذا الفن؟ هل فعلاً هو أول من وضع القواعد لعلم أصول الفقه⁽⁷⁾؟ وما مدى مساهمة الفقهاء السابقين عليه وخاصة منهم الحنفية في تقنين هذا الفن؟ يحمل السؤال حول قيمة مساهمة الشافعي في تطوير نظرية الفقه الإسلامي، وحول حجم المساحة التي خصّصها للتشريع العقلي في الإسلام. ولا شك أن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة قد تكون مفيدة في الوقوف، بشكل عام، على الكيفية التي ينتج بها العلم العملي في الإسلام، والآليات النظرية التي كان يلتزم بها إنتاج الأحكام التشريعية خاصة في بداية التأسيس ووضع القواعد الكبرى لفن أصول التشريع في الإسلام. ليس في نيتنا ولا بإمكاننا الإجابة عن كل هذه الأسئلة وإنّما سنحصر نظرنا فيما يلي: سنشرع أولاً، بالتذكير ببعض محطّات انبثاق تصوّر القياس في الإسلام؛ ثمّ نكشف، ثانياً، عن بعض أهم سمات القياس لدى الشافعي؛ ساعين، ثالثاً، إلى إبراز بعض عناصر قوّته؛ كما الكشف، رابعاً، عن بعض مواطن قصوره وحدوده؛ دون أن نغفل، أخيراً، السؤال عن قيمة مساهمة الشافعي في أصول الفقه والمكانة التي أولاها للقياس والاجتهاد بين الأصول وفي تاريخ الفكر الإسلامي عموماً.

1. انبثاق

كيف انبثق تصوّر القياس في الإسلام؟ سوف يكون هذا السؤال خاطئاً لو أنّ المقصود طلب زمن بداية استعمال المسلمين لآلية القياس سواء بالمعنى العام أو بمعنى القياس على النصّ الديني. وذلك أنّ قياس التمثيل آلية فكرية طبيعية، لا شك أنّ المسلمين استعملوها منذ العصر الإسلاميّ الأوّل كما استعملها ويستعملها غيرهم؛ ولا شك أنّ الممارسة الفقهيّة كانت المجال المرشّح أكثر من غيره لا فقط لتطبيق هذه الآلية في التشريع وإنّما أيضاً لإثارة مجادلات بين الفقهاء وأسئلة كثيرة، تطوّرت مع الزمن وتعمّقت أكثر فأكثر، حول ماهية القياس وفائدته وأنواعه وطرائقه وحجّيته ومشروعيته وحدوده. فإذا كان من غير المفارق للصواب، والحال هذا، قولنا مع الزّمني، تلميذ الشافعي، أنّ القياس كان مصدراً من مصادر التشريع في الإسلام منذ عهد الرسول⁽⁸⁾، وأنّ الصحابة هم أوّل من قاسوا «وفتحو للعلماء باب الاجتهاد» بعبارة ابن القيم⁽⁹⁾، فمن الصحة كذلك ملاحظة أنّ اللّجوء إلى استعمال القياس اشتدّ كلّما ابتعدنا عن المنبع الأوّل للوحي⁽¹⁰⁾. فالقرآن الكريم لم يأت بقوانين تفصيليّة وإنّما جاء بقواعد عامّة وأحكام كليّة؛ إذ تستجدّ أمور وتطرأ أحداث وتثار مسائل، تقتضي استخراج الأحكام الموافقة من النصوص المناسبة. لذلك، ارتبطت الممارسة الفقهيّة منذ البداية بفعل الاجتهاد، ولا ريب أنّه قد صاحب هذه الممارسة تفكير في طرقها ومنهجها، ومحاولات، صريحة أو ضمنيّة، لتقنين عملية الاجتهاد والقياس وتقييدها والتنظير لممارسة الفقه من أجل تنظيم حياة الناس في عباداتهم ومعاملاتهم؛ «فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلّمين على أنّه أصل من أصول الشريعة يستدلّ به على الأحكام التي يرد بها السمع»⁽¹¹⁾. وفي المقابل أمعن بعض العلماء السّنة والشيعية والخوارج وغيرهم في رفض القياس.

لقد اتّسم المناخ الفكريّ في عصر الشافعي بتضارب مواقف العلماء من القياس؛ فموقف الفرق والمذاهب الفقهيّة والكلاميّة المختلفة من القياس ليس واحداً، سواء في درجة اعتمادها للقياس أو في حدّة رفضه. فبعض المعتزلة والشيعية رفض القياس، وكذلك فعل الظاهرية؛ كما أخذ الإباضية بالقياس بتحفظ⁽¹²⁾. إنّ رفض القياس ليس حكراً على الفقهاء غير المتكلّمين بقدر ما نجد أنّ بعض المتكلّمين رفضوا القياس، مثل الفيلسوف والمتكلّم المعتزلي إبراهيم النّظام، بل يُحكى أنّه أوّل من رفض القياس في الإسلام «وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الإسكافي وتابعهم على نفيه في الأحكام داود الظاهري»⁽¹³⁾. لقد اختار النّظام أن ينتصر للقرآن والرأي على حساب الحديث وإجماع الصحابة⁽¹⁴⁾. وفي المقابل، أخذ به أبو حنيفة ومالك بدرجته ما؛ كما نجد الأوزاعي يقول بالقياس بعد

الكتاب والسّنة والإجماع والرأي، ولا يأخذ الرأي بمعنى النفي، بل يقف بين مالك وأبي حنيفة؛ أمّا أحمد بن حنبل فيقدّم التقليد على القياس، فهو لا يرفض القياس كليّة وإنّما يلتزمه للضرورة بعد استيفاء الأصول الكبرى من كتاب وسّنة وإجماع وتقليد⁽¹⁵⁾؛ واشتهر داود وأصحابه، أكثر من غيرهم، بتشديدهم في إنكار القياس وإبطال العمل به.

والواقع أنّ الخبر، في عصر الشافعي، كان قد تكرّس بشكل حاسم مرجعيّة أولى في كلّ محاولة لإصدار حكم على واقعة جديدة أو مشكلة مثارة؛ وكان موقف التشبّث بالأثر وراء الإمعان في التشكيك في حجّية الآراء المستحدثة بالقياس. لقد سادت فكرة سلبية حول آلية القياس لدى المعارضين مفادها أنّ إعمال القياس يُبعد عن السّنة ويدفع إلى مخالفة الأثر⁽¹⁶⁾، رافضين أن يكون حجّة، إذ لو كان كذلك «لما تعارضت الأقيسة»⁽¹⁷⁾؛ بينما تشبّث المدافعون عن القياس بحجّيته وضرورته العقلية والشرعيّة. والجميع يستند إلى أخبار، بعضها يثبت حضور القياس منذ فجر الإسلام وبعضها الآخر ينفي ذلك. فالرسول، لدى أصحاب الموقف الأوّل، يشجّع على إعمال الرأي فيما لم يحضر فيه نصّ صريح، ولدى أصحاب الموقف الثاني ينهى عن ذلك؛ وهذا الأمر قد نجده في الحديث الواحد، كحديث معاذ، بروايتين متناقضتين⁽¹⁸⁾. وهو أمر يعكس مواقف المتأخّرين وصراعاتهم، بحيث كان الاختلاف حاضراً دائماً في المنطلق العقديّ والثقافيّ، في مصالح الجماعات المختلفة؛ وكان لا مناص، والحالة هذه، من الاختلاف في رواية الحديث وفي تقدير الأحكام وسبل استخراجها من النصّ، كما حول مسائل أخرى مثل الإمامة والأصول العقديّة والفقهية. وكان لا مناص أيضاً من بروز جماعات ومذاهب مختلفة وتيارات متصارعة؛ فقد ظهر الاختلاف داخل المذهب السّني بين تيارات ومدارس فقهية، إذ بيّنت دراسات شاخت، وكولدسيهر، وغيرهما أنّ القرن الثامن بدأ مع حركة غامرة تدافع عن العقل الإنسانيّ والتي عرفت بأهل الرأي. ولكن، خلال منتصف ذلك القرن، كانت قد بدأت في الظهور حركة أخرى منافسة تدافع عن السّنة⁽¹⁹⁾. وهكذا، برز تياران فقهيان كبيران: تيار ينتصر للرأي على حساب الحديث الضعيف، وتيار ظلّ متشبّثاً بأولويّة الخبر على القياس مهما كانت درجة وثاقته، وإن كان هذا لا يعني أنّ المتشبّثين بأولويّة الخبر يرفضون القياس جميعهم سواء من جهة المبدأ أو الممارسة. و«في عهد الشافعي، الذي ظهر على الساحة دارساً مستقلاً، كان تيار أهل الرأي قد بدأ في التراجع، وهذا كان بسبب التطوّر السريع لحجم السّنة النبوية التي نفذت إلى النظريات الفقهيّة. وفقه الشيباني يبرز ربّما أكثر من غيره، هذه المرحلة من التطوّر، التي صار فيها الحديث يشكّل عنصراً مهماً، لكن ليس خاصّاً، من الفقه»⁽²⁰⁾.

لم تكن توافق الرأي⁽³⁶⁾. جاء تصوّر الشافعي للقياس محاولة للتوفيق بين مواقف وطرق في استخراج الدلالات والأحكام من النصوص؛ إنّ ما كان يهّم الفقيه الشافعي هو كيف ينتج أحكاماً من النصوص تنطبق على وقائع وتجب على أسئلة العقل في مطابقة مع النصّ، مع الحرص على إتيان الرأي الوسط؛ لقد دافع عن القياس في سياق تركيب آراء وإيجاد نقط تصالح بين العقلانيين والنقلانيين، بين مواقف الحنفية والحرفية من جهة، وبين الحنفية والمالكية من جهة أخرى. ولعلّ محاولته التوفيقية هذه غير مسبقة في تاريخ الفقه والتشريع في الإسلام⁽³⁷⁾.

ولكن، هل الشافعي أوّل من دَوّن أصول علم الفقه وصاغ قواعده وفصل في قضايا ومقدمات وحدوده حتّى كرّس القياس منطقاً للفقه وصار، بالنسبة إلى هذا العلم، بمثابة أرسطو بالنسبة إلى المنطق؟ لاشكّ أنّ نصوصاً كثيرة تعوزنا في تكوين تصوّر تاريخي واضح حول ما كتب في أصول الفقه في القرن الثاني وما يقتضيه ذلك من تأكيد أو نفي السبق التاريخي للإمام الشافعي إلى هذا الفن؛ لكنّ ذلك لن يمنعنا من مساءلة مساهمته في الموضوع، بعد أن كشف، أولاً، عن أهمّ سمات نظريته في القياس ومعالم وثاقها ومواطن قصورها.

2. سمات

يتسم القياس لدى الشافعي بمرونة كبيرة في التصوّر وفي التطبيق، ينسحب على النصّ كما على الواقع. ولعلّ من أكبر مظاهر هذه المرونة مطابقتها بين القياس والاجتهاد والدلالة والتأويل؛ فالقياس الشافعي اجتهاد ودلالة وتأويل. بالفعل، لا يميّز صاحب الرسالة قطّ بين القياس والاجتهاد؛ بل هما عنده «اسمان لمعنى واحد»⁽³⁸⁾، متكافئان وظيفياً ودلالياً⁽³⁹⁾. يميّز بين طريقتين في معرفة أحكام الله: طريق النصّ وطريق القياس أو الاستدلال أو الاستنباط أو الاجتهاد، وهي مصطلحات لا يضرّ الشافعي أن يستعملها مترادفات في معجمه؛ والطريقة الثانية لا تشغل إلا مع الأولى وفي موافقة كبيرة معها، وليس أبداً ضدها أو بعد استيفائها. إنّ «علم الحقّ المفترض طلبه» هو الكتاب والسنة، لا شيئاً آخر غير ما تحبل به هذه النصوص من أحكام ومعان أو ما تشير إليه من وقائع وعلامات طبيعية بوصفها دلائل يمكن استثمارها في الوقوف على حقيقة المعنى الكامن في النصّ. وهو لا ينيّ يستشهد بمثال القبلية في الآية الكريمة «وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره»؛ فرض الله على المسلمين التوجّه بالقبلة إلى المسجد الحرام، «ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم المسجد الحرام أن يصلّوا حيث شاؤوا»، بل دعاهم إلى الاجتهاد، حسب الشافعي. وقد حصر أدوات الاجتهاد وعناصره فيما يلي: أولاً، العقول التي ركّب فيهم والتي بها يميّزون بين الأشياء وأضدادها؛ وثانياً، «العلامات

لقد انتشر إعمال الرأي بشكل واسع في القرن الثاني⁽²¹⁾، إذ استعمل أبو حنيفة وأصحابه القياس بقوة⁽²²⁾، كما استعمله مالك وغيره؛ غير أنّ الفقهاء، كما سبق القول، لم يكونوا «على درجة واحدة في استعماله في الاستنباط؛ فأبعدهم أثراً، وأرسخهم قدماً فيه الحنفية، وأقلّهم نفوذاً فيه الخنابلة والمالكية، والشافعية بين الفريقين، وابتعد عنه بعض أهل الحديث والشيعة، وغلا الظاهرية في رفضه»⁽²³⁾، كما سبقت الإشارة. ولا بدّ من التنبيه، هنا، إلى أنّ شهرة الحنفية بدفاعهم الشديد عن القياس ورفضهم الأخذ بالأحاديث الضعيفة لا يعني انتصارهم كلية للقياس على حساب الخبر؛ إذ رغم أنّه كان يعاب عليهم الإغراق في الرأي والقياس⁽²⁴⁾، إلا أنّهم مثل غيرهم من أئمة الحديث يتشبّهون بالنصّ، بل يتشدّدون في الانتصار للخبر المتواتر دون خبر الأحاد⁽²⁵⁾. كما أنّ تشبّه الإمام مالك بالأثر لا يعني كذلك أنّه لم يأخذ بالقياس؛ بحيث تنسب إليه دراية ما بالقياس، بل وصف حتّى بكونه «أمير المؤمنين في الرأي» و«أعرف الناس في القياس»⁽²⁶⁾. ومهما يكن من مبالغة لدى الأتباع في مدح إمامهم، فمن الثابت أنّ مالكا أخذ بالقياس، بل ينسب إليه ابن القصار⁽²⁷⁾ وغيره قوله بتقديم القياس عن خبر الواحد⁽²⁸⁾، وإن كان كثير من المالكية يرفضون هذه الرواية. وفي جميع الأحوال، ظلّ جلّ المالكية يجتاطون كثيراً في اعتماد القياس والانتصار له بوصفه أصلاً شرعياً، على عكس الشافعية، ويأتي على رأسهم إمامهم الذي أعلن جهاراً حجّة القياس، «مع أنّ أكثر تعويله في إثبات الأحكام على النصوص»⁽²⁹⁾، كما سنرى.

ولم يكن فكر الشافعي ليمرّ دون أن يثير ردوداً خاصّة من طرف علماء المالكية وغيرهم؛ إذ يورد القاضي عياض وغيره عناوين كثيرة في الردّ على الشافعي ألّفت في القرن الثالث، ناهيك عمّا تتضمنه مؤلّفاتهم في فضائل مالك من ردّ مباشر أو غير مباشر على الشافعي⁽³⁰⁾؛ كما يذكر الفخر ما حكاها «الأستاذ أبو منصور البغدادي عن أبي الفرج المالكي وإساعيل بن إسحاق القاضي وكان من أكابر المالكية أنّهما صنّفا في الردّ على الشافعي كتابين»⁽³¹⁾، رغم أنّ الشافعي لم ينتصر لمنهج أبي حنيفة ولا لمدرسته، وإن كانت استفادته من كتاباته أمراً ظاهراً⁽³²⁾. لقد تلمذ الشافعي على يد أئمة كثيرين وفي مناطق ومناخات علمية متباينة⁽³³⁾، خبر آراء مختلفة وطرائق متعارضة، ولم يحصر قطّ تلمذته في إمام معيّن⁽³⁴⁾. لم يكن الشافعي مالكيّاً ولا حنفيّاً ولا ظاهريّاً، كما لم يكن سلفيّاً متشدّداً، ولا معتزليّاً؛ دافع عن الحديث لكنّه دافع أيضاً عن القياس وضرورته في الفقه⁽³⁵⁾. بالفعل، لقد انتصر للحديث بمقدار انتصاره للقياس معبّراً بذلك عن موقف وسط بين المغالين في التشبّه بالأثر والمتنقيصين من قيمة بعض الآثار إذا

على معنى عقليّ أو حدث واقعيّ. إنّ كلّ قياس تأويليّ، يروم استخراج دلالة غير صريحة، لكن لقياس التمثيل مدى معيّن لا يمكن تجاوزه، بل إطاراً تنحصر فيه الدلالة ولا تتعدّاه إلى ما سواه. ويميّز الشافعي في مفهوم العلم بين صنفين: علم عامّ «موجود نصّاً في كتاب الله، وموجوداً عامّاً عند أهل الإسلام»⁽⁴⁸⁾، وهو علم «لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع»⁽⁴⁹⁾؛ أمّا النوع الثاني فهو «ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخصّ به من الأحكام وغيرها، ممّا ليس فيه نصّ كتاب، ولا في أكثره نصّ سنّة، وإن كانت في شيء منه سنّة فإنّها هي من أخبار الخاصّة، لا من أخبار العامّة، وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً»⁽⁵⁰⁾.

يمكن أن نستخلص من كلام صاحب الرسالة أمرين: أولاً، إنّ القياس تأويل نستدرك به ما لم ينصّ عليه صراحة. ولما سبق القول بأنّ كلّ قياس تأويل، فإنّه يصحّ أن نسجّل هنا أيضاً أنّ كلّ تأويل قياس في تصوّر الشافعي؛ فما احتمل التأويل أمكن استدراك الحكم فيه قياساً من ذوي العلم الخاصّ، الذي لا يعني شيئاً آخر غير امتلاك أخبار خاصّة من السنّة غير متوافرة لدى العامّة وليس نوعاً من العلم الباطنيّ الرمزيّ أو الكلاميّ أو الفلسفيّ⁽⁵¹⁾، كما يعني اقتراح فهم معيّن للمعنى الأصليّ الوارد في النصّ الذي نقيس عليه في بناء حكم جديد. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ الشافعي يتحدّث عن التضييق والإفساح في الدلالة والحكم؛ فهو يعطي قيمة كبرى للاستدلال العقليّ واستكشاف الدلالات الثاوية في النصّ فيما وراء المعنى الظاهر من الألفاظ والجمل، وهو أشدّ ما يكون اقتناعاً بأنّ درجة الفقه لا يبلغها المقلّد الحافظ وإنّما لا بدّ أن يكون الفقيه مجتهداً⁽⁵²⁾.

ثانياً، يمكن للقياس أن يحمل القرآن على باطن كما يمكن للسنّة أو الإجماع ذلك؛ لكن الأصل أنّ «القرآن على ظاهره، حتّى تأتي دلالة منه أو سنّة أو إجماع بأنّه على باطن دون ظاهر»⁽⁵³⁾. فالمعنى الظاهريّ هو أولى المعاني التي يجب على المسلم الأخذ بها، ولا يمكن اللجوء إلى القياس إلا لدلالة منه أو من سنّة أو إجماع بأنّه على باطن. لكن الشافعي لا يسير في اتجاه تبني موقف أهل الظاهر لمكان أفساحه مجالاً مهمّاً للتأويل والقياس كما سبقت الإشارة. وإذا كان يدعو إلى أخذ النصّ على ظاهره، فإنّه لا يقصد بالظاهر شيئاً آخر غير المعنى الذي يفهمه العربيّ بسليقته وفطرته اللغويّة، لا التأويل ولا القياس يمكن أن يقوموا خارج نطاق قواعد اللسان العربيّ ومعاني ألفاظه. تعدّ الدلالة اللغوية إحدى أهمّ أبعاد وسّمات الدلالة والقياس الشافعيّين؛ حيث يقوم القياس الشرعيّ في جوهره على اللغة، لذلك فهو قياس فقهيّ لغويّ يقتضي من الخائض فيه إتقان العربيّة⁽⁵⁴⁾؛ فمن يجهل العربيّة لا يسعه سوى التقليد ولا يمكنه أن يمارس هذا النوع من القياس بأيّ حال؛ «لأنّه

التي نصب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجّه شطره»⁽⁴⁰⁾. أضاف الشافعي، بدءاً، سمة التمييز إلى العقول، وهي قوّة إدراكيّة طبيعيّة؛ كما أضاف العلامات وهي الموجودات الطبيعيّة من جبال وليل ونهار «وشمس وقمر ونجوم معروفة المطالع والمغرب والمواضع من الفلك»⁽⁴¹⁾، التي يجب أن تستثمرها القوّة المميّزة في بناء الحكم. وأكّد على ضرورة الاسترشاد بالعلامات الطبيعيّة، لكن دون إغفال المعرفة التي حصّلها المجتهد حول مواضع وحركات هذه العلامات، وهو دعوة إلى الانتفاع بالعلوم المختلفة. فالقياس، بهذا المعنى، لا يقوم في مثال القبلة على النصّ معنى أو تشبيهاً، بل يدعو إلى الاجتهاد باستخدام كلّ معرفة متاحة⁽⁴²⁾. ولا جناح على المجتهد إن لم يقف على الصواب في الأمر، بل إنّ من يريد عينا مغيباً لم يكن ليصيب العين أبداً، لكنّه مصيب لا محالة في الاجتهاد وإن أخطأ النتيجة، لأنّه جهد في طلب موضوعه؛ فالصواب والخطأ مرتبطان بأمر، «مثل معنى استقبال الكعبة، يصيبها من رآها بإحاطة، ويتحرّأها من غابت عنه، بعد أو قرب منها، فيصيبها بعض ويخطئها بعض»⁽⁴³⁾. يرد القياس عند الشافعي بمعنى الدلالة أيضاً⁽⁴⁴⁾. ولا تخفى الصلة الدلاليّة الوثيقة بين الاجتهاد والدلالة والدليل. إنّ الاجتهاد هو طلب شيء، يقول الشافعي؛ «وطلب شيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس»⁽⁴⁵⁾. فبأيّ معنى يكون القياس هو هذه الدلائل التي يكون بها طلب شيء؟ هل القياس حكم أم دليل؟ أم كلّ هذا؟ ثمّ ماذا يقصد بالدلالة؟ إذا كان مفهوم الاجتهاد عامّاً وغير واضح بما فيه الكفاية، فإنّ مفهوم الدلالة ليس واضحاً وضوحاً تاماً؛ فمعنى الدلالة يحتمل وجهين: قد يكون المقصود منه معنى تامّاً أو فقط ما «يتضمّن شهاداً أعلى»⁽⁴⁶⁾؛ وإذا كان يثير طبيعة علاقته بقياس الدلالة الذي ميّزه بعض اللاحقين عن قياس المعنى وقياس الشبه، فإنّه يلتبس أيضاً لديه بمفهوم الدليل والاستدلال. وتجدر الإشارة إلى أنّ رسالة الشافعي زاخرة بألفاظ دلّ ويدلّ والدلالة والدليل والاستدلال، وكلّ حججه وفكره يحوم حول دلالة النصّ اللفظيّة والمعنويّة. وإذا كان القياس الشرعيّ لا يشتغل إلا في غياب نصّ صريح، فإنّه لا يشتغل كذلك إلا بحضور دلالة فيه على معنى أو شبه يدلّ عليه. والدلالة تسير من اللفظ إلى الحكم مروراً بالدليل والاستدلال، وما القياس إلا مجموع هذه العملية. وهكذا، تبرز لدى الشافعي الدلالة اللغويّة بالدلالة الفكرية، والدليل النصّي بالدليل العقليّ، وفي كلّ هذا يحضر اشتغال العقل وتوظيفه لآليات متعدّدة مثل الفهم والتفسير والتأويل والافتراض والاستنتاج⁽⁴⁷⁾. يتقدّم إلى ساحة القياس الشافعيّ مفهوم آخر ليس أقلّ غموضاً من سابقه، وهو مفهوم التأويل؛ إذ لا يعدو القياس أن يكون سوى دلالة خفيّة يكشفها الناظر في النصّ المستدلّ

نصّ، إلا أنّه، في حقيقة الأمر، لا يقوم إلا مع وجود نصّ يقاس عليه. غير أنّه لا بدّ هنا من تسجيل أمرين: أولاً، ليس كلّ نصّ هو موضوع قياس، إذ ثمة خبر يقاس عليه، وخبر لا يقاس عليه⁽⁶⁵⁾، مثل «ما كان لله فيه حكم منصوص ثمّ كانت لرسول الله سنّة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض: عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله، دون ما سواها ولم يقس ما سواها عليها»⁽⁶⁶⁾؛ وثانياً، كما يقتضي القياس النصّ، يقتضي الخبر، بدوره، القياس⁽⁶⁷⁾؛ إذ لا بدّ من الخبر والقياس معاً، يستدعي أحدهما الآخر بالضرورة. فالشافعي كان، في المقام الأوّل، رجل حديث استغرقته المشاكل التي طرحها علم الحديث قبل علم الفقه، ولم يستعمل القياس فقط في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وإنّما استعمله أيضاً في ضبط صحّة الحديث؛ بل يشكّل القياس أحد أنماط الاستدلال في علم الحديث وغيره⁽⁶⁸⁾. ففي أمر اختلاف الأحاديث، يلجأ الشافعي إلى الاستدلال بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس لترجيح بعضها على بعض⁽⁶⁹⁾، كما يقبس الحديث على القرآن⁽⁷⁰⁾. وإذا لم يكن القياس هو المعيار الأوّل في تصحيح الحديث، إذ الصحّة في القياس عند الشافعي آخر ما نلجأ إليه في الأخذ بحديث دون آخر، إلا أنّ القياس حاضر عملياً في كل مراتب الاستدلال: ليس الاستدلال الأوّل إلا قياساً للحديث على القرآن، فالحجّة في أحد الحديثين أن يكون أشبه بكتاب الله⁽⁷¹⁾ أو بمعنى فيه، «أو أشبه بما سواها من سنن رسول الله، أو أولى بما يعرف أهل العلم، أو أصحّ في القياس»⁽⁷²⁾. لقد كرّس الشافعي القياس أصلاً تشريعياً قائماً بنفسه؛ فهو ليس بنصّ كتاب ولا سنّة ولا إجماع، وأحكامه اجتهادية وليست لها صفة الخبر اللازم، ولا يمكن أن نقول عنها أنّها حكم الله ولا حكم الرسول. إنّ سبيل الاجتهاد هو القياس⁽⁷³⁾، بل هو نفسه القياس وليس شيئاً متميّزاً عنه؛ ومناطق جماعها أنّ الأحكام إمّا أن نحصلها من النصّ اتّباعاً أو اجتهاداً، أي قياساً. الأوّل، عندما يكون ثمة حكم لازم في أمر معيّن، فإنّنا لا نملك إلا الاتّباع؛ والثاني حينما لا يوجد حكم في أمر بعينه وإنّما توجد بدله دلالة في النصّ، فإنّ علينا أن نطلبها، على سبيل الحقّ، بالقياس. إنّ القياس أمر زائد على الكتاب والسنة، لكنّه ضروريّ. صحيح أنّه ليس خبراً لازماً⁽⁷⁴⁾، لكن مشروعية القول بالقياس «فيما لا كتاب فيه ولا سنّة ولا إجماع» ليست أقلّ صحّة عند الإمام الشافعي. فكيف يشغل هذا القياس لدى الشافعي؟ ما أنواعه وأركانه وشروطه؟ وما قوّته الاستدلالية؟

3. وثيقة

لم يقف الشافعي عند حدود تعريفاته العامّة للقياس بوصفه اجتهاداً أو طلباً للدلائل، وإنّما فضّل في أنواعه وبيّن شروط صحّته وكذا معالم وثاقته الاستدلالية. فرغم عدم

لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقاتها⁽⁵⁵⁾. ولا يتوانى الشافعي في أن يلتبس المعاني ويتسلّم الدلالات من لسان العرب مميّزاً بين مستويات في الدلالة تبعاً للتمييز بين من يعرف اللسان العربيّ ومن يجهله؛ وإذا كانت هناك آيات «أوضح عند من يجهل لسان العرب»⁽⁵⁶⁾ من غيرها، كما يقول، إلا أنّ الأمر ليس دائماً كذلك؛ إذ تعرّف العرب الشيء «بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّفه بالاشارة [...]؛ وتسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»⁽⁵⁷⁾. لذلك، لا يجب أن نستغرب إن وجدنا صاحب الرسالة يحيل كثيراً على أهل العلم بلسان العرب ويميّز تبعاً للاستعمال اللغويّ، بين مستويات دلالية عدّة، منها العامّ الظاهر الذي «يراد به العامّ الظاهر»، والعامّ الظاهر الذي «يراد به الخاصّ»؛ والعامّ الخاصّ الذي «يراد به غير ظاهره»⁽⁵⁸⁾. فالله إنّما خاطب العرب بلسان يعرفون معانيه، ويتدبّرون مضمّناته الدلالية؛ والأمر نفسه ينطبق على نصوص الحديث، مادام الرسول «عربيّ اللسان والدار» بتعبير الشافعي⁽⁵⁹⁾. وقد كان لهذا الأمر، لا محالة، انعكاساته البيّنة على مفهوم القياس لدى الإمام الشافعي.

وأخيراً، إنّ من أكبر سمات القياس لدى الشافعي وجوبه وضرورته الشرعيّة والعقليّة⁽⁶⁰⁾. وإذا كان الغرض الأوّل من الاجتهاد، في مثال القبلية، إنّما هو من أجل الالتزام بمنطوق النصّ والخضوع للفرض الدينيّ الذي يحمله، فإنّه لا يصحّ فيه الاستحسان أبداً، وإنّما الاستدلال واجب والاجتهاد فرض على المسلم في تحديد جهة القبلية وغيرها. وهكذا، يجعل القياس جهة من جهات العلم التي لا يصحّ التشريع في الإسلام بدونها⁽⁶¹⁾، مؤكّداً على ضرورته وحجّيته؛ إذ في غياب النصّ، لا مفرّ من القياس، وليس للمسلمين البعيدين عن الكعبة «أن يقولوا نتوجّه حيث رأينا، بلا دلالة»⁽⁶²⁾؛ بل لا بدّ من طلب الدليل حيث كان في النصّ أو في الواقع. ولا يتورّع الشافعي عن الإعلان أنّه يحكم بالإجماع والقياس كما يحكم بالكتاب والسنة؛ مبرزاً، غير ما مرّة، أنّ الحكم يكون أولاً بالكتاب والسنة اللذين لا اختلاف فيهما ويسميه بالحكم بالحقّ في الظاهر والباطن؛ ويكون ثانياً بالسنة التي ليس حولها اتّفاق (خبر الواحد) ويصفه بالحكم الحقّ في الظاهر (مادام «يمكن الغلط فيمن روى الحديث»)⁽⁶³⁾؛ وثالثاً يكون بالإجماع؛ ويكون الحكم رابعاً بالقياس، وهو مستوى أضعف لكن لا غنى عنه في حال الضرورة، فهو فرض في غياب النصّ «كما يكون التيمّم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء»⁽⁶⁴⁾، لكن مع وجود الخبر «لا يحلّ القياس»⁽⁶⁴⁾، تماماً كما لا يكون التيمّم طهارة إذا وجد الماء. فلا مرّاء أنّه لا قيام لقياس مع وجود

كلام الشافعي الآنف نوعاً آخر من أنواع القياس لديه، يطلق عليه اسم القياس في معنى الأصل، مميّز إياه عن النوع الأول كما عن قياس المعنى وقياس الشبه اللذين صنفهما ضمن نوع ثالث من القياس؛ فإذا كان الأول نوعاً يكون فيه الفرع «أولى بالحكم من الأصل وهو كقياس حرمة الضرب على حرمة التأفيف»⁽⁸⁵⁾، فإن النوع الثاني يكون فيه الفرع مساوياً للأصل «لا يزيد عليه ولا ينقص في الرتبة وهو المسمى بالقياس في معنى الأصل»؛ أمّا الثالث فهو الذي يكون فيه «الفرع أضعف في ذلك الحكم من الأصل»⁽⁸⁶⁾. وهذا النوع الأخير هو الذي ينقسم إلى قياس المعنى وقياس الشبه. لكن أليس في حديث الشافعي عن معنى الأصل حضور لعلّة الحكم الذي يردّ إليه حكم في فرع؟ وما طبيعة العلاقة بين الأصل والعلّة والحكم لديه؟ هل هي علاقة لزوم؟ ماذا يقصد بقياس المعنى، وما موقعه بين الأنواع الثلاثة المعروفة، أي قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه⁽⁸⁷⁾؟

لا نجد لدى الشافعي تمييزاً بين قياس المعنى وقياس العلة ولا ذكر لقياس الدلالة، لكنّه لا يني يستعمل القياس بأنواعه المختلفة وإن لم يسمّ منه سوى نوعين، ويستغرقه طلب الدلالات في النصوص لكي يقيس عليها؛ كما يضع هو نفسه جملاً يروم منها الدلالة على كلّ ما يدخل في مثل معناها⁽⁸⁸⁾. وقد ذهب المتأخرون إلى أنّ كلمة 'معنى' تستعمل للدلالة على سبب سنّ حكم شرعيّ؛ «فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم»⁽⁸⁹⁾. ولذلك، فكلّ كلمة 'معنى' تحمل معنيين: أولهما الدلالة، لكنّها تعني أيضاً العلة أو السبب؛ ولهذا أطلق على قياس العلة اسم قياس المعنى، لكن الشافعي لا يستعمل كلمة علة بتاتا بهذا المعنى⁽⁹⁰⁾. وإن كان قد يفهم أحياناً أنّه يطلق لفظة 'معنى' للدلالة على العلة، فإنّه لا يذكر قياس العلة ولا قياس الدلالة نوعين قائمين بذاتهما. وابن حزم، أشدّ خصوم قياس التمثيل وأهله، لا يرى مقاما للتفريق بين قياس المعنى وقياس الدلالة، ولا بينهما وبين قياس العلة⁽⁹¹⁾. ولأنّ سبيل الحقّ عند الشافعي لا يخرج أن يكون إمّا نصّاً أو دلالة⁽⁹²⁾، كما سبق القول، فإنّ القياس عنده هو ما «نصّ عليه بالدلالة» في مقابل ما نصّ عليه بالاسم. وقد لا نجانِب الصواب إذا قلنا إنّ قياس المعنى كما يفهمه ويأرسه الشافعي ينكشف، إجمالاً، في صورتين: فهو قياس دلالة في مجمله، لكنّ لما كان الوقوف على الدلالة هو أيضاً وقوف على علة الحكم أو على ما يدلّ عليها كان أيضاً قياس علة. فليس بخاف أنّ القياس يقوم على أركان أربعة: الأصل والفرع والعلّة والحكم⁽⁹³⁾، وبدل العلة نجد المعنى أو الدلالة عند صاحبنا. صحيح أنّ الدلالة قد تقوم مقام العلة، إلّا أنّها ليست هي العلة؛ إنّما دلالة في نصّ حكم به لمعنى من المعاني، أي لعلّة؛ فإنّما أن توجد العلة في النصّ أو ما يدلّ عليها⁽⁹⁴⁾ تبعاً لدلالة اللفظ على المعنى

تفريقه بين القياس والاجتهاد عموماً، فإنّه حريص على التمييز بين الرأي (المذهبيّ أو غيره)، الذي يقدّم تحت غطاء القياس، وبين القياس؛ وكأنّه يميّز بين الظنّ والعلم⁽⁷⁵⁾ بتعبيره، بين وهم القياس وبين القياس الحقّ الذي هو «العلم الثابت» المجمع عليه من طرف أهل العلم⁽⁷⁶⁾. والقياس بتعريف الشافعي هو «ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدّم، من الكتاب أو السنّة، لأنّهما علم الحقّ المفترض طلبه»⁽⁷⁷⁾. استشعر الشافعي أنّ هذا التعريف لا يبيّن بوضوح ماهية القياس وآلياته، ولا يرفع اللبس الذي يطرحه مفهوم الموافقة؛ لذلك نجده يستدرك مفصلاً الوجوه التي تكون بها موافقة الكتاب والسنّة، حيث يقول: «وموافقته تكون من وجهين: أحدهما، أن يكون الله أو رسوله حرّم الشّيء منصوصاً أو أحله لمعنى، فإن وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينصّ فيه بعينه كتاب ولا سنّة: أحللناه أو حرّمناه، لأنّه في معنى الحلال والحرام؛ أو نجد الشّيء يشبه الشّيء منه والشّيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما؛ فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به»، كما في مثال الصيد⁽⁷⁸⁾. وهكذا يميّز الشافعي بين نوعين من القياس: قياس المعنى وقياس الشبه؛ يقيس الأول حادثاً على حكم وارد في النصّ لمعنى يجمع بينهما، وقيس الثاني أمراً لم يرد فيه حكم في النصّ على أمر نصّ عليه لكثرة الشبه به في صفات معيّنة. وفي كلا الحالتين نوسّع دلالة النصّ حتّى تسري على أشياء وأحداث وتحمل معان غير مصرّح بها، في الظاهر على الأقلّ. ويميّز الشافعي بين وجوه قياسية أخرى «يجمعها القياس، ويتفرّق بها ابتداء قياس كلّ واحد منهما، أو مصدره، أو هما، وبعضهما أوضح من بعض»⁽⁷⁹⁾. الأول مثل قياس حرمة الكثرة على حرمة القلة أو العكس، فالشّيء المحرّم قليله «كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر»؛ وأيضاً من حمد على شيء من الطاعة «كان ما هو أكثر منه أولى أن يحمّد عليها؛ وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقلّ منه أولى أن يكون مباحاً»⁽⁸⁰⁾. وهذا النوع من القياس هو أقوى أنواع القياس وأوضحها في نظر الشافعي، إلى درجة أنّ بعض العلماء رفض أصلاً تسميته قياساً، ويستدلّون بالقول إنّ «معنى ما أحلّ الله وحرّم، وحمد وذمّ»، داخل في جملة معنى النصّ، «فهو بعينه لا قياس على غيره»⁽⁸¹⁾. ولعلّ هذا النوع هو الذي يسمّيه الجويني بإلحاق الشّيء المسكوت عنه بالنصوص عليه، والمختلف بالمتفق عليه، لكونه في معناه. ويصفه، على غرار إمام المذهب، بأعلى درجات الوضوح، مؤكّداً، بدوره، على أنّ معظم الأصوليين رفضوا عدّ هذا النوع من أقسام القياس⁽⁸²⁾. وإذا كان أصحاب الرأي السابق يحصرون القياس في قياس الشبه دون غيره⁽⁸³⁾، فإنّ ثمة رأياً ثانياً، يتبنّاه الشافعي، يقوم على تصوّر نقيض مفاده أنّ كلّ «ما عدا النصّ من الكتاب والسنّة وكان في معناه فهو قياس»⁽⁸⁴⁾. ويستخلص الفخر الرازي من

المطابقة وتضمننا ولزوما واستتباعا. ولا بد من الإشارة إلى أن الشافعي لا يتحدث عن علة الأصل، وإنما عن معنى الأصل⁽⁹⁵⁾؛ فما اعتمده وارتضاه، بعبارة الجويني، من معنى الأصل هو «دلالة كلام الشارع في نصب الأدلة والأعلام، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه، ورأيناه أولى من كل مسلك»⁽⁹⁶⁾، وهذه الدلالة قد تكون صريحة فتفيد التعليل أو مضمرة تشعر به وحسب. وإن كان لا يؤكد على الطبيعة اللزومية، إيجابا وسلبا، لعلاقة العلة بالحكم كما نجدها عند غيره⁽⁹⁷⁾، إلا أن العلة تظل حاضرة لديه ولدى غيره، في كل أنواع القياس، والوقوف عليها شرط في تصحيح القياس. فمتى «قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح، ودليل صحيح، في أي شيء كان»⁽⁹⁸⁾، أي في الشرعيات والعقليات معا، بغض النظر عن كونه قياس معنى أو قياس علة أو قياس شبه. إن قياس المعنى أوثق، في نظر الإمام الشافعي، من قياس الشبه؛ بحيث إن هذا النوع من القياس لا يكون موضوع خلاف. فالشيء في قياس المعنى متضمن في معنى الأصل، يكفي الوقوف على دلالة النص وإبراز تضمنها لمعنى ينسحب على الشيء موضوع النازلة. أما قياس الشبه الذي يعتمد على تشبيه حادث لم يرد فيه نص بأقرب الموضوعات شبيها به من التي ورد فيها حكم في النص فهو أقل استدلالا، إذ يعسر الوقوف على التشبيه الأكثر قربا، ومن ثمة يصعب تحصيل الاتفاق حوله⁽⁹⁹⁾. ولعل أكبر صعوبة يطرحها هذا النوع من القياس هي صعوبة تحديد مفهوم الشبه؛ إذ قد يطلق على جميع أنواع القياس⁽¹⁰⁰⁾، والشافعي نفسه يسمي أحيانا القياس تشبيها⁽¹⁰¹⁾. ولم يبالغ حين اعتبره موضوع اختلاف بين الفقهاء؛ فالاختلاف بين العلماء قائم حول تعريفه، إلى درجة أن الجويني ذهب إلى أنه لا يمكن تحديده أصلا⁽¹⁰²⁾؛ ووصفه ابن الأنباري بكونه أغمض مسألة من مسائل الأصول⁽¹⁰³⁾. وقد قيل في تعريفه «هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم طهارتان فأثنى تفرقان»⁽¹⁰⁴⁾. فإذا كان يلحق الفرع بالأصل لكثرة شبهه به في صفات معينة، فإنه لا يجب الاعتقاد أن صفات الشبه هي علة حكم الأصل⁽¹⁰⁵⁾.

وهكذا، تحضر كل أنواع القياس في فكر وأحكام الشافعي، لكنه يستعمل أكثر قياس المعنى؛ وإذا كان يدافع عنه نظرياً فلمكان اقتناعه بضرورة وفعالية الاستدلال بهذا النوع من القياس. فهو يستعمله بمرونة كبيرة كآلية لاستنباط المعنى. ولعل من مظاهر قوة الاستدلال لدى الشافعي وحيطة العلمية كونه يتحدث كثيرا عن المعاني المحتملة، ونجد كلامه مليئا بعبارة 'يحتمل'، وأشبه ما يكون وغير ذلك من العبارات

التي تفيد الاحتمال وعدم القطع، ويسمح لنفسه باستخراج الدلالات وما يحتمله منطوق الآيات والأحاديث من معاني مختلفة غالبا ما يميز فيها بين وجوه متعددة لكي ينتصر للدلالة الأكثر قبولا لدى العقل. يتكرر فعل 'دل' و'يدل' بلا حصر في الرسالة كما يستعمل مصطلحات 'الدلالة' و'الحكمة' و'الاستنباط' و'الاستدلال' و'القياس' و'المعنى' و'التأويل' بكثرة، لكن بمعنى غير محصور؛ وكثيرا ما يعتمد إلى توسيع دلالة النصوص وتأويل ظاهرها بحيث يوافق حكم العقل وأصول الدين الكبرى، لكن مع الحرص على عدم الوقوع في أي تعارض مع النص مهما كان التعارض خفيفا ومهما كان النص ضعيفا؛ كما نجده يحيل عادة على أهل العلم، ويستشهد بقول «أكابر العلم»⁽¹⁰⁶⁾. وإذا كان يعاب عليه ضعف استدلاله في مثال القبلية الذي احتج به في إثبات أن القياس حجة - وهو الاعتراض الذي يرده الفخر الرازي بقوله إن غرض الشافعي كان هو إبطال دليل من زعم أن القياس لا يفيد سوى الظن، والظن لا يمكن أن يكون حجة⁽¹⁰⁷⁾ - إلا أننا نعتقد أن سبب مؤاخذه الشافعي على مثال القبلية إنما هو راجع إلى كون الدليل الذي التمس في طلب القبلية هو دليل عقلي. فالشافعي لا يقابل أبدا بين دليل عقلي ودليل شرعي، بين قياس عقلي وقياس شرعي؛ فالدليل واحد، أصله في النص ومن النص؛ والقياس له وجوه، لكن جميعها لا تخرج عن أحكام النص ودلالاته. ولا يزعم أبدا أن القياس قد يرقى إلى مستوى المعرفة العقلية التامة التي يدعيها مثلا أهل البرهان المنطقي، لذلك نفهم لماذا يطابق الشافعي بين القياس والاجتهاد؛ فالاجتهاد، على عكس ما اعتقد الفخر، لا يحصل سوى غالب الظن لا الإحاطة واليقين. وفي هذا الطابع الاحتمالي للقياس الشافعي تكمن حجته، وبالتالي قوته. من الواضح أن الشافعي كان أشد اقتناعا بالقياس سبيلا لتحصيل العلم بالحق، وقد حاول أن يبين أصوله ووجوهه وشروط صحته وبميزه عما ليس بقياس، كما عن تصورات المخالفين 'المغالين' في الرفض أو في الاعتماد. لقد وضع لبنات أولى في قواعد وشروط إعمال القياس في الممارسة الفقهية، وهو يشترط الصحة في القياس دون سواه من أصول التشريع الأخرى: فلا عامة المسلمين تجتمع على ضلالة، ولا الكتاب ولا السنة المتواترة يمكن نسبهما إلى الغلط. ففي كل استدلال أصولي نطلب ما يوافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو أصح القياس⁽¹⁰⁸⁾، أي قياسا مستجمعا لشرائط يصفها بالآلة التي يجب على القائس التمكن منها. وهي: أولا، العلم بالأصول وما يقتضيه من العلم بأحكام الكتاب، فرضه، ناسخه ومنسوخه، عامته وخاصه؛ ثم العلم بالسنة وأقوال الصحابة وإجماع الناس واختلافهم⁽¹⁰⁹⁾؛ علاوة على ضرورة التمكن من الأداة اللغوية؛ إذ لا قياس بدون لغة كما سبقت

للتعقل نمنع أنفسنا من تبين دور آليات أخرى ربما تكون أكثر فعالية في إنتاج المعرفة.

ورغم أن الشافعي لا يقيم أي تقابل، كما سبقت الإشارة، بين القياسين العقلي والشرعي، إذ يتحدث عن القياس بألف ولام التعريف، إلا أن المتبع لعبارة لن يغرب عنه كيف يستعمل هذا النوع من القياس ضداً على أنواع أخرى مثل القياس المنطقي مثلاً أو ما هو أقرب منه؛ في حين نجد متكلمي وعلماء مسلمين من مختلف المشارب يدمجون بين هذه الأصناف دون أدنى حرج⁽¹²⁰⁾. ولعل الخوف من أن يؤدي الإمعان في إعمال القياس في التشريع إلى الاختلاف هو ما دفع الشافعي، وكثيراً من المجتهدين غيره، إلى الاختصار على القياس في أدنى صورته وإلى لجم استعماله بقيود صارمة؛ وهو، بدون ريب، التخوف نفسه الكامن وراء رفض هذه الآلية من قبل بعضهم⁽¹²¹⁾.

ثانياً، يبدو القصور أوضح في انعكاسه السلبي على علم أصول الفقه مقارنة بعلم الكلام. فليس بخاف أن الارتباط وثيق بين علمي أصول الفقه وأصول الدين، وغالباً ما نجد الأصوليين يجمعون بين الفنين؛ غير أن الأمر ليس قاعدة؛ فالشافعي الذي دافع عن إعمال القياس في الفقه رفض الجدل الكلامي، كما غاب عنده أي مسعى نحو تأكيد الزامية العلاقة بين العلة والحكم، وهو أمر له انعكاساته على تصوّره للقياس وممارسته. وكما نميز بين القياس الفقهي والقياس الكلامي، يمكن أيضاً أن نميز، مع ابن خلدون، بين الفقهاء غير المتكلمين (الشافعي مثلاً) والفقهاء المتكلمين (الجويني مثلاً)؛ إذ تحظى كتابات النوع الثاني بمستوى من التجريد اعتمد فيه المنهج الخاصّ بالمتكلمين حيث «يميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن»، في حين تستغرق الأولى مسائل فرعية وتقدم فيها أمثلة وشواهد «وبناء المسائل فيها على النكت الفقهيّة»⁽¹²²⁾؛ والقياس بوصفه منهجاً، في تحصيل حكم خفي وغائب انطلاقاً من ظاهر وشاهد، ليس واحداً في الفنين. يرى الجصاص أن في العلوم ما هو «خفي غامض» وما هو «جلي ظاهر» ومن خلال النوع الثاني تتوصل إلى معرفة النوع الأول⁽¹²³⁾؛ وذلك يكون بالنظر، وطريق النظر إما استدلال أو استنباط. والطريقة الخاصة من الاستنباط المستعملة في الكلام وأصول الفقه معاً هي القياس. ولكن ثمة تبايناً في استعمال وظيفة القياس بين هذين العلمين؛ حيث «يزعم الأول أنه يقود إلى نوع من العلم»؛ والثاني «يساعدنا على أن نصل فقط إلى غالب الظن»⁽¹²⁴⁾، لذلك أطلق على القياس المستعمل في أصول الفقه اجتهاداً حسب الجصاص⁽¹²⁵⁾، وهو المعنى الذي نجده عند الشافعي. وينقل الجصاص عن أستاذه أبي الحسن الكرخي تمييزاً آخر يقوم على «الاختلاف بين طبيعة العلاقة بين العلة والحكم التابع لها في كل علم منهما»؛ فهما

الإشارة، ولا يجوز القياس البتة إن قصر العقل عن هذه الأداة. أما الشرط الآخر فهو صحة العقل، وما يقتضيه من التثبت وعدم التسرع في الحكم؛ وضرورة الاستماع إلى الرأي المخالف؛ وهو شرط يقتضي، بدوره، سعة الصدر وانفتاحاً على آراء الخصوم، وبلوغ غاية الجهد في البحث والتمحيص قبل إصدار الحكم⁽¹¹⁰⁾؛ والإنصاف من النفس من خلال معرفة العلة في القول أو الترك؛ والإحاطة أيضاً بما خالف حتى يعرف فضل ما صار إليه مما تركه⁽¹¹¹⁾.

إن العلم بالأصول والتمكّن من القياس شرطان متكاملان، في نظر الشافعي، بحيث لا يقوم أحدهما بدون الآخر، إذ لا يجوز «أن يقال لرجل: قس، وهو لا يعقل القياس»، كما لا يجوز أن يقول بقياس من لا يحيط بالأصول، لأنه سوف يقيس على ما لا يعلم⁽¹¹²⁾. وهكذا، فإن من مظاهر قوة الاستدلال لدى الشافعي كونه يشترط الأصل الصحيح سواء كان عيناً أو ما يدل عليه⁽¹¹³⁾؛ كما يشترط، في المقابل، القياس الصحيح، ويمعن في تحريم الاستحسان «إذا خالف الاستحسان الخبر»، أو خالف القياس؛ فإما النص وإما القياس الصحيح، ولا مجال للتخمين والهوى. ومعوله في كلا الأصلين على منطق لسان العرب وضبط دلالة ألفاظه ووجوه استعمالها⁽¹¹⁴⁾. وإذا كان القياس صحيحاً فقلماً يختلف القائسون فيه، حسب الشافعي الذي يرى أنه إذا قيس بصحة في طلب الحق اتفقوا في أكثره.

4. قصور

غير أن القياس الشافعي، كما يتسم بعناصر قوة، يتسم أيضاً بمواطن قصور، وقد سبق أن ألمحنا إلى بعضها. أولاً، لعل من أبرز مظاهر محدودية تصوّر الشافعي للقياس عموميته وغموضه؛ وقد رأينا كيف يلتبس بمفهومي الاجتهاد والاستدلال؛ ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن كثيراً من العلماء، شافعية ومالكية وغيرهم، قد اعترضوا على هذا المفهوم الفضفاض للقياس الذي قدّمه الإمام الشافعي⁽¹¹⁵⁾. ولكن ثمة وجهاً آخر لهذه المحدودية وهو كونه اقتصر على نوع معين من الدليل دون غيره، يبدو أنه احتفظ به على مضض من بقايا طريق الرأي الذي كاد أن يجمع عامة أهل عصره على رفضه⁽¹¹⁶⁾؛ ولسنا نحتاج إلى بيان قصور القياس لدى أغلب من عول فقط على النوع الأول من القياس، أي القياس الجلي دون قياس العلة ناهيك عن أنواع القياس الأخرى؛ والنتيجة هي قصور من جهة التعليل. يرتبط، عادة، الاستنباط بالبرهان، والتمثيل بالحجاج⁽¹¹⁷⁾؛ والتمثيل كما الاستنباط حاضراً في كل فعل عقلي بشري منذ أولى المحاولات الطفولية إلى أعلى مستوياته وأعقدها⁽¹¹⁸⁾، فالتعقل في أصله يشتغل على نحو تمثيلي تبعاً لما هو معتاد ومشهور⁽¹¹⁹⁾. ولكن حين تنشبت به طريقة وحيدة ومثلى

مرتبطان في علم الكلام، ولا يمكن بأي حال أن تكون العلة 'عارية' من الحكم: فحين يوجد الأول يوجد الثاني بالضرورة، وحين لا يوجد الأول لا يوجد الثاني؛ أمّا في علم أصول الفقه فالحكم لا ينتج بالضرورة من العلة، «لهذا السبب يطلق على العلة في أصول الفقه علامة، أمانة أو سمة»⁽¹²⁶⁾. وهو ما يبدو واضحا عند الشافعي الذي لا يتحدث عن أية علاقة لزومية بين الحكم والدلالة، بل ولا يقدم هذه الأخيرة قط في صورة علة الحكم كما رأينا.

ثالثا، إن خوض الشافعي في القياس هو، في كل الأحوال، من أجل استشاره في إدامة الأصل وتشبيته باعتباره أن ما للعقل عمله هو فقط التصريح بما يرد في الأصول ضمنا لا استنتاج شيء جديد، سواء كان القياس تدليلا أو تعليلا أو تشبيها. بل يتضمّن القياس عند الشافعي في ذاته معنى التقليد؛ إذ، علاوة على القياس على النصّ، يقيس أحيانا على ما مضى أتباعا⁽¹²⁷⁾، رغم ما عُرف عنه من نفور من التقليد وأهله. وإذا كان لا يجادل أحد في أن الشافعي كان مجتهدا مقتدرا، ومن أكبر دعاة الاجتهاد، إلا أنه يصعب ردّ النتيجة السلبية التي مفادها أن الاجتهاد توقّف مع الشافعي، وأنه بالكاد فرض ابن حنبل مذهبه واجتهاده⁽¹²⁸⁾؛ ولا شك أن الأمر رهين بمفهوم الاجتهاد ذاته، كما مفهوم القياس، الذي حصّره في النصّ ولا شيء غير النصّ. بالفعل، فالشافعي لا يقبل أيّ اختلاف في الرأي في المسائل التي يوجد فيها حكم صريح من القرآن أو الحديث أو الإجماع، أمّا في المسائل الأخرى فعلى العلماء أن يعولوا على أحكامهم الخاصة في البحث عن دليل في الأصول الثلاثة الأولى. لقد سبق القول إن مشروع الشافعي الفقهيّ تولّد في سياق مناقشة أحكام مالك وأبي حنيفة وغيرهما وإتيان أحكام متميزة إلى درجة يمكن القول معها إن منظومته الفقهيّة لم تأت إلا كردّ فعل ضدّ الحنفية والمالكية؛ ولعل برانشفيك لم يجانب الصواب حين رأى أن نسقا فقهيّا بُني بهذه الطريقة لا يمكن أن يعدّ بالتقدّم⁽¹²⁹⁾؛ كما جزم حلاق أن الرسالة لا تكاد تقدّم شيئا مهما من الناحية المنهجية، وحتى الجزء الخاصّ بالقياس والاجتهاد يبدو شكليّا ولا يفيد في فهم الكيفية التي توصّل بها الشافعي إلى بناء أحكامه الفقهيّة⁽¹³⁰⁾. بل إن كثيرا من الباحثين (منهم خلدوري وحلاق نفسه) رأوا أن الرسالة⁽¹³¹⁾ لا تعدو أن تكون كتابا في الحديث⁽¹³²⁾، «وحتى عندما تناقش مسائل أخرى، كما في حالة الاستحسان والقياس، فإن الموضوع المدروس يظلّ واحدا: يجب أن يركز، كما الفقه والاستدلال الفقهيّ، على السنّة والقرآن»⁽¹³³⁾. يبدو أن الاجتهاد كان يحمل في ذاته عناصر توقّفه، وقد سجّل شاخنت أنّه مع بداية القرن الرابع «وصلنا إلى نقطة حيث الفقهاء من مختلف المدارس صاروا يشعرون بأنّ كلّ الأسئلة الأساسية استنفذ القول فيها وحلّت في النهاية، وأنّ إجماعا

تكرّس بالتدريج حول فكرة أنّه، منذ الآن، لا أحد يمكنه أن يدّعي امتلاك الشروط الضرورية لكلّ تفكير حرّ في مادّة الفقه، وأنّ كلّ النشاط الآتي يجب أن ينحصر في التفسير والتطبيق، وفي الأكثر تأويل المذهب كما وقّف مرّة وإلى الأبد. وقد ترتّب عن ذلك أنّه وجب على كلّ مسلم، منذ ذلك الحين، أن ينتمي إلى مدرسة من المدارس المعترف بها»⁽¹³⁴⁾.

وأخيرا، إن ربطه الوثيق للقياس باللغة العربيّة جعل محاولته محدودة تنحصر غايتها في التأسيس لمنطق عربيّ وإسلاميّ يقوم على قياس لغويّ تمثيليّ محدود لا على قياس معنويّ عقليّ كوفيّ. فكما يردّ بعض الدارسين المحدثين القياس النحويّ، في بعض طرائقه ومظاهره، إلى القياس الأصولي⁽¹³⁵⁾، فإنّه يصحّ أيضا ردّ القياس الفقهيّ إلى القياس اللغوي⁽¹³⁶⁾. ولا يخفى ما في رسالة الشافعي، بل في صدرها، من دفاع قويّ عن اللغة العربيّة وضرورتها بالنسبة إلى الفقه والفقيه إلى درجة يكاد أن يجعلها أصلا لا غنى عنه من أصول التشريع والقياس في الإسلام. صحيح أنّ للمنطق أيضا علاقة باللغة، غير أنّ درجة الاعتماد على اللغة في القياس تختلف بين أصول الفقه والمنطق؛ صحيح أنّ للمنطق اليونانيّ علاقة باللغة اليونانية خاصّة في أولى أجزائه، أعني المقولات والعبارة، أمّا في الأجزاء الأخرى فلا يمكن إنكار قوّة حضور الطابع الكوفيّ فيها. وكذلك فإنّ المرجع والغاية متباينان في الفنين؛ فالقياس الفقهيّ هو استدلال على النصّ أولا وأخيرا، والقياس، في كلّ الأحوال، هو أضعف من النصّ كما يقول الشافعي، بينما يزعم المناطقة أنّهم يستعملون مقولات عقلية تتعالى على الخصوصيّات. وإذا كانت الغاية في الثاني هو إتيان حكم عقليّ كليّ، فإنّ أقصى ما نسعى إليه في طلب الدلائل في الأول هو موافقة النصّ كما رأينا. كما لا يجب أن نغفل أن ثمة اختلافا بين المنطق وهو يتأسّس في زمن أرسطو وعلم أصول الفقه في لحظته التأسيسية المفترضة مع الشافعي؛ إذ عندما تكون المنطق الأرسطيّ تكون بترسانة مفهوميّة ومنهجية قوّة: تحدّدت أشكال القياس، وتوضّح الصحيح منه والفاقد، كما وضعت طرق لتحصيل التصورات والتصديقات؛ فقواعد المنطق يمكن صياغتها صوريّا بغض النظر عن الثقافات واللغات؛ أمّا قياس التمثيل، فمع أنّ لا أحد يجادل في الغنى الذي يتّسم به من حيث الممارسة، إلا أنّ ضعفه بيّن بوصفه قواعد كونيّة. استثمر الفقهاء والمتكلّمون قياس التمثيل في اعتراضهم على المنطق الأرسطيّ، فقالوا، ضدّا على أرسطو، إنّ القياس يمكن أن يُبنى من مقدّمة واحدة⁽¹³⁷⁾، ومن ثمة حاولوا التأسيس لمنطق أصوليّ مختلف؛ لكن الحقّ أنّ القياس الشرعيّ لم يستقل بذاته كلفة عند الشافعي ولا عند الجويني ولا عند غيرهما. وهو أمر يضعنا في صميم السؤال حول قيمة مساهمة الشافعي في أصول الفقه، والمكانة التي يحتلّها تصوّره

للقياس بوصفه أصلاً عقلياً في منطق الفكر الإسلاميّ فقها وكلاماً وفلسفة، وحدود هذا التصوّر.

5. مكانة

ليس ثمة ما يفيد في كتاب آداب الشافعي ومناقبه لأبي حاتم الرازي (ت. 938م) أن صاحب الرسالة هو مؤسس علم أصول الفقه⁽¹³⁸⁾؛ غير أنه بعد أكثر من قرن ألف البيهقي (ت. 1066م) كتاباً آخر في مناقب الشافعي أبرز فيه صراحة أن الشافعي هو مؤسس هذا الفن⁽¹³⁹⁾؛ وهي الصورة التي كرّسها بقوة الفخر الرازي (ت. 1209م) في مؤلف يحمل العنوان نفسه أكد فيه أن الشافعي أول من صنّف في علم أصول الفقه ورّتب أبوابه وميّز أقسامه «وشرح مراتبها في القوة والضعف»⁽¹⁴⁰⁾. ولعلّ الفخر أقرب إلى المبالغة حين اعتبر كلّ العلماء الذين صنّفوا بعده في أصول الفقه «عيال الشافعي فيه»، بمرّر أنه «هو الذي فتح هذا الباب والسبق لمن سبق»⁽¹⁴¹⁾. بل يمعن في إنزال الشافعي المنزلة الرفيعة والدرجة الشريفة نسباً وأخلاقاً وعلماً، ويؤكد على الأصل الشريف لهذا الإمام وسبقه في استنباط علم أصول الفقه، وهو في ذلك يقيس هذا السبق بسبق أرسطو في المنطق، بتأكيد على «أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو طاليس إلى علم العقل»⁽¹⁴²⁾؛ وهو كلام يذكرنا بقوله شبيهة للجويني في حقّ الشافعي، لا تقلّ مدحا من الأولى لشخص إمام المذهب، مفادها أن الشافعي «أعرف خلق الله بأصول الشريعة»⁽¹⁴³⁾. ونحن لا نشكّ في مدى أهميّة مساهمة الشافعي في تأصيل هذا الفنّ وترتيب أبوابه وتوضيح أصوله وطرقه؛ فكتاب الرسالة، الذي وضع فيه «شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس» وبيّن «فيه الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص»⁽¹⁴⁴⁾ وكرّس فيه القياس، بما له وما عليه، أصلاً لا غنى للمشرّع الإسلامي عنه، يُعدّ مرجعاً أساسياً في هذا الفنّ؛ غير أن الحديث عن السبق المطلق وعن كون الشافعي «استنبط [...] علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»⁽¹⁴⁵⁾ فأمرٌ فيه مبالغة بيّنة. ولا محالة أن بعض المبالغة حاضرة أيضاً في الرأي المقابل الذي ينزع عن رسالة الشافعي كلّ جديد في الموضوع؛ فوائيل حلاق، على سبيل المثال، قلل من أهميّة كتاب الشافعي في أصول الفقه، إذ أنكر أن يكون للكتاب أيّ تأثير على مدى قرن من تأليفه اعتماداً على ما تمكّن من رصده من عناوين، بعضها قد لا يفصح تماماً عن مضمونه. رصد حلاق ثلاث إحالات فقط على الرسالة في القرن التاسع⁽¹⁴⁶⁾؛ لذلك يلاحظ متعجباً كيف أن الكتاب المفترض أنه يماثل أرغانون أرسطو في الأصول «قوبل بتجاهل خلال القرن الذي يُعدّ أكثر المراحل حركيّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ»؛ ويستدلّ على هذه المكانة الهامشيّة التي احتلّها هذا الكتاب بما رصده من «غياب كامل لأيّ شرح معاصر

أو ملخص للرسالة»⁽¹⁴⁷⁾؛ وكذا «عدم وجود أيّ أثر لردّ مباشر صريح على الرسالة»⁽¹⁴⁸⁾. وهذا الغياب لتأثير حقيقيّ للرسالة في هذا القرن يفنّد، حسبه، فرضية وجود استمراريّة بين الشافعي والكتابات الكلاسيكيّة المعروفة في أصول الفقه كما فكرة أنه المهندس الأوّل لهذا العلم، وهي الصورة التي رسمت لاحقاً⁽¹⁴⁹⁾.

ويمكن أن نستفيد من دراسة جيّدة لمرتضى بدير حول «ردّ مبكر على الشافعي في الخبر لعيسى بن أبان»⁽¹⁵⁰⁾ أمرين أساسيين: الأوّل تأكيد على ارتباط نظرية الشافعي في الفقه بنظريته في الحديث؛ وهذا يتفق مع ما انتهى إليه وائل حلاق وغيره حول كون رسالة الشافعي هي، أولاً، كتاب في الحديث⁽¹⁵¹⁾. أمّا الأمر الثاني، وهو الذي يهّمنا أكثر هنا، فهو كشفه عن وجود ردود، مباشرة أو غير مباشرة، في عصر الشافعي أو بعده بقليل، تفنّد أطروحة حلاق، حيث يؤكّد بدير أن «قول حلاق بأن اسم الشافعي لم يثر معارضة خلال القرن الثالث/التاسع، وخاصّة في حقل علم أصول الفقه، هو قول عامّ جدّاً، إذا أخذنا مجهود عيسى بعين الاعتبار»⁽¹⁵²⁾. وكان شرمان جاكسن Sh. Jackson قد كشف، بدوره، عن إغفال وائل حلاق وشاخت J. Schacht وغيرهما لردود كثيرة أثارها رسالة الشافعي في القرن التاسع، منها رسالة ابن اللّباد في الردّ على الشافعي⁽¹⁵³⁾. وهنا يجب التنبيه على أمر مهمّ وتصوّراتهم العامّة، أي تكريس أصول تضمن اتفاق العلماء ووثام المسلمين ووحدتهم التشريعيّة حتّى لا تشبّث السبل بأهل الإسلام في بناء الأحكام على الأصول وفي تنظيم حياتهم الاجتماعيّة. وثانياً، الإجابة عمّا يستجدّ من أسئلة الناس ومتغيّرات الواقع بشكل يضمن الوفاق مع الأصول وتقاليدهم الصحابة والتابعين. وفي مركز هذا التناظر كان الخلاف على أشده بين أهل الحديث وأهل الرأي، بين أهل الظاهر وأهل القياس، وبين هؤلاء وأولئك مغالون، كما منهم من يميل إلى الاعتدال والتوفيق. والواقع أن الشافعي الذي حاول إتيان موقف وسط بين الفريقين لم يذهب بعيداً في محاولته التوفيقية، إذ نجده أميل وأقرب ربّما إلى أهل الظاهر من أهل القياس. إذا كان أبو سليمان داود بن علي بن خلف يقدّم عادة بوصفه أوّل من اعتمد المذهب الظاهريّ، في الفقه على الأقلّ، إلا أن الشافعي استعمل قبله مصطلح الظاهر، في كتاب الحكم بالظاهر⁽¹⁵⁴⁾. وكذلك فإنّه كما اضطر داود إلى استعمال القياس في ممارسته الفقهيّة، كما يروي أبو الفدا، فسّمه دليلاً⁽¹⁵⁵⁾، وأنّه في حقيقة الأمر لم يمنع سوى القياس غير الجليّ «بخلاف القياس الجليّ» بعبارة السبكي⁽¹⁵⁶⁾، نجد الشافعي يشعرنا بأنّه لا يلجأ إلى القياس إلا اضطراراً ويحرص أن لا يقدّم القياس إلا في صورة الاجتهاد والدليل. وإذا كان قد استفاد من منهج أبي حنيفة فلنكي يدعم مذهب أهل الحديث ومنهجه لا عكس ذلك.

للكلام هو ذمّ للكلام الفاسد في العقيدة، كلام أهل الاعتزال بالخصوص⁽¹⁶¹⁾. لكن ما مدى قوة هذا التبرير الذي قدّمه المتكلم الأشعريّ العقيدة، الشافعيّ المذهب، إذا استحضرنا النزاع القويّ الذي وقع فيما بعد داخل المذهب السنّي بين الأشاعرة وأصحاب الحديث في الجانب العقديّ؟

صحيح أنّه يصعب تصنيف الشافعي من الناحية العقديّة ما دام له أتباع من فرق ومذاهب عقديّة مختلفة معتزلة وأشاعرة ومحدثين؛ وصحيح أيضاً أنّ رفض وكرهية أصحاب الحديث للكلام وأهله لم يمنعهم من الخوض في أصول الكلام واعتماد مواقف كلاميّة؛ إلا أنّ رفض الكلام وأهله ظلّ ملازماً حتّى لأكثرهم تأليفاً في هذا الفنّ. وانتصار الشافعي للقياس ليس، بأيّ حال، انتصاراً للمذهب أهل الرأي، بل هو يدافع عن توجّه أصحاب الحديث⁽¹⁶²⁾ وهو حريص دائماً على أن يبدو خير من يمثلهم في عصره، بل لولاه «لكان أصحاب الحديث في عمى» بعبارة أبي حاتم⁽¹⁶³⁾. وليس غريباً أن يرى الفخر الرازي في «رعاية الاحتياط» خاصيّة يميّز بها مذهب الشافعي عن مذهب أبي حنيفة، وبالتالي سبباً في ترجيح مذهب الأوّل عن الثاني؛ فالشافعي لا يعول على القياس في الإفتاء، بل يظلّ مصدره الأوّل هو الخبر، وهو شديد الحرص على إبراز ذلك⁽¹⁶⁴⁾. ويرى الفخر الرازي الذي لا يتردّد في أن يسمّي أصحاب الشافعي بأصحاب الحديث وأصحاب أبي حنيفة بأصحاب الرأي⁽¹⁶⁵⁾، بأنّ الإمام الشافعي ينتصر للفريق الأوّل على حساب فريق الرأي والقياس الذي هو أقلّ شأناً من الأوّل⁽¹⁶⁶⁾ حسبه. ينتصر الشافعي للقياس لكن ليس أبداً على حساب الحديث وتوجّه أصحاب الحديث؛ وإذا كانت سهام النقد موجّهة، بالدرجة الأولى، إلى الحنفيّة بوصفهم أصحاب الرأي دون المالكيّة وغيرهم ممّن لم يعتمدوا الرأي إلا في حدود دنيا، إلا أنّ تسميّة الشافعيّة بأصحاب الحديث دون غيرهم يبرز هوّة الخلاف مع مالك أيضاً وغيره من أئمّة الحديث كما سبقّت الإشارة، إلى درجة يمكن القول معها إنّ أحمد بن حنبل جاء لكي يعيد الأمور إلى نصابها والدفاع عن مذهب أهل السنّة في صورته الأرثوذكسية بعيداً عن 'انحراف' الشافعي وتلامذته الذين مهّدوا، بشكل أو بآخر، لظهور الفكر الأشعريّ بوصفه فكراً توفيقياً بين مذهب الاعتزال ومذهب أصحاب الحديث، تماماً كما فكر الشافعي التوفيقيّ بين أهل الرأي وأهل الظاهر، وبين الحنفيّة والمالكيّة.

خاتمة

لقد أكّد الشافعي على وجوب القياس وضرورته العقليّة، وحاول أن يحدّد أنواع وشروط ممارسة القياس الشرعيّ، إلا أنّه اعتمد مفهوماً عامّاً مفتوحاً ينطبق على الاجتهاد والاستدلال والتأويل، وكأنّه تحاشى التعمّق في الخوض النظريّ في تفاصيله ولا المبالغة في استعمال مختلف

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فريق الحديث في صورته التقليديّة، أي المتشبّث بالرواية وبالخبر، حاضر في كلّ حقول العلوم الإسلاميّة من حديث وفقه وكلام بوصفه طرفاً يقدّم نفسه دائماً بوصفه الممثل الحقيقيّ للإسلام الأصليّ التقليديّ؛ وما الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي في الجانب الفقهيّ إلا وجه واحد من أوجه الاختلاف داخل مذهب أهل السنّة، وانتصار الشافعي لهم في الفقه يقتضي تبنيّ موافقهم في العقيدة التي كانت في طور التشكّل، أو بالأحرى التميّز عن المذهب الذي أعلن، منذ القرن الثاني، المعتزلة أصوله ومنهجه، وكذلك فعل غيرهم؛ وفي القرن الرابع انتصر الأشعريّ لأصحاب الحديث في العقيدة في ظروف 'مشابهة' اتّسمت بصراع حادّ بين المحدثين والمعتزلة. ولا شك أنّ الجميع يستعمل القياس، لكن مع اختلاف في المواقف المعلنة وفي المنزلة التي يحظى بها القياس عند كلّ فريق. ولذلك، فموقف الشافعي الرافض لعلم الكلام نتيجة طبيعيّة تشبّهه بتصور أهل الحديث في العقيدة. ولئن كان يصعب، في الواقع، تصنيف الشافعي من الناحية العقديّة، على عكس غيره من أئمّة الحديث مثل مالك وابن حنبل، فإنّه لا تخفى فائدة معرفة مذهب الشافعي العقديّ في الوقوف على مكانة القياس بين منطق الفقهاء والمتكلمين كما بين موقف أهل الظاهر والحنفيّة. ونجد الفخر الرازي يلمّح إلى أنّ الشافعي يندّد عن التصنيف ضمن عقيدة من العقائد؛ إذ تتنازع فرق ثلاث، وهي المشبّهة والمعتزلة والرافضة. زعم المشبّهة أنّه منهم لمكان كراهيته لعلم الكلام وتشبّهه بالظاهر، ثمّ بسبب محبة ابن حنبل للشافعي؛ ويستدلّ القاضي عبد الجبار على كون الشافعي معتزليّاً من تلمذته على يد معتزلة (إبراهيم بن يحيى الذي أخذ المذهب عن عمرو بن عبيد ومسلم بن خالد الذي أخذ المذهب عن غيلان)، ثمّ بسبب اختياره «في بعض الآيات قراءة دالة على مذهب المعتزلة»؛ أمّا الشيعة فاحتجّوا بدورهم على كونه شيعيّاً بأشعار له تعكس ميله إلى مذهبهم، ووصفه بعضهم بالتشيع و«حين كان باليمن انضمّ إلى العلويّة وكان ينصرهم، فلهذا السبب أخذه هارون الرشيد حتّى وقع فيما وقع». يرذّ الفخر هذه الحجج واحدة واحدة⁽¹⁵⁷⁾، إلا أنّه عسّر عليه تقديم تفسير مقنع لموقفه الرافض لعلم الكلام⁽¹⁵⁸⁾، رغم ما ينسب إليه من معرفة لا بأس بها بهذا العلم⁽¹⁵⁹⁾؛ بل ينقل «حصول العداوة بين الشافعي وعلماء الكلام»⁽¹⁶⁰⁾. لقد حاول الفخر، وهو فيلسوف متكلم، أن يحلّ المعادلة التالية: لمّا كان علم الكلام أشرف العلوم وأجلّها، وكان الشافعي أفضل المجتهدين، في نظره، فكيف يرفض أفضل المجتهدين أشرف العلوم؟ يخلص إلى أنّ ذمّ الشافعي للكلام هو ذمّ لكلام أهل البدعة دون كلام أهل السنّة؛ إنّ ذمّ الشافعي للقياس هو ذمّ للقياس الفاسد في الفقه، قياس الحنفيّة بالخصوص، كما أنّ ذمّه

يتصوره جمهور المسلمين؛ وهو أمرٌ يعكسه بوضوح موقفه الرافض للجدل الكلامي. وقد وجد هذا التصور قمة تعبيره عند أحمد ابن حنبل الذي أفصح قولاً عما سكت عنه الشافعي، وحسم تردده وتحلّى عن توجيهه التوفيقى بين التيارات فاتّجه نحو تكريس تصور أرثوذكسي غير مهادن يعلن تقليد السلف أصلاً تشريعياً، علاوة على مبدأ التشبّث بأولوية الحديث وتقديمه على كلّ رأي، دون أن يترك للقياس، من ثمّ، إلّا هامشاً محدوداً.

وقد استمرّ الأحناف بعد الشافعي في اعتماد الرأي والدّود عنه منهجاً وطريقاً في التشريع بينما مال أهل الظاهر إلى التشبّث بالأثر وتقليد السلف في الفقه والعقيدة وعدم اللجوء إلى القياس وإعمال الرأي إلّا للضرورة القصوى. فتكرّس في القرن الثالث التوجّه الذي اتّخذه التشريع في الإسلام لاحقاً وصيغت أدواته وبرزت حدود إرادة التشريع وأصول العقل العمليّ في الإسلام؛ وهي الفترة ذاتها التي عرفت بداية صعود مذهب أصحاب الحديث في العقيدة حيث وصل أوجه الأول مع الإمام أحمد بن حنبل متكلّم المذهب بامتياز ونصيره ضدّ قوّة أفكار المعتزلة، ليتنقل الصراع بين فريقَي الحديث والرأي في الفقه إلى العقيدة. فهل مهّد الشافعي لظهور الأشاعرة كما سبق القول؟ يبدو أنّ مقارنة الشافعي بالأشعري مناسبة رغم اختلاف عصرهما لمكان دورهما التوفيقى بين مذهبي أهل الرأي والحديث في الفقه لدى الأول وفي العقيدة لدى الثاني. وبقدر ما جاء الشافعي لكي يغني الفقه ويشقّ مسالك الإبداع جاء أيضاً لكي يكرّس سلطة الخبر والتقليد باسم القياس، ويقدر ما دافع أبو الحسن عن الكلام ورسخ منهج المعتزلة نجده ينتصر لمذهب أصحاب الحديث؛ وليس غريباً، والحال هذا، إن كان كثير من الأشاعرة شافعيّة وكان كثير من المعتزلة أحنافاً. وإذا كان سؤال المقارنة بين الشافعي والأشعري يبقّى، بدون شكّ، مطروحاً يحتاج إلى مزيد بحث، فإنّ سؤال القياس عند الشافعي، وعند غيره في القرن الثاني، يظلّ، بدوره، مرتبطاً بسؤال البدايات الذي لا ينتهي الكلام فيه، بداية الخوض في فنّ أصول الفقه، كما بداية تشكّل ملامح أصول 'العقل' العمليّ في الإسلام وما تُوسّل به من آليات في تحقيق ذلك، ومن أبرزها القياس.

سعيد البوسكلاوي

باحث من الغرب

أنواعه خوفاً من الابتعاد عن النصّ والإيغال في الرأي. وقد رأينا كيف لا يستعمل قياس العلة صراحة، ويستعمل بدله قياس المعنى؛ كما يحرص على عدم الابتعاد كثيراً عن إطار الدلالة اللغويّة من باب الاحتياط والتشبّث بظاهر النصوص تفادياً منه السقوط في تأويل أو قياس 'فاسد'. ونفهم كيف أنّ حرص الشافعي على تقنين القياس ونقد جوانبه السلبية إنّما هو بغرض الحدّ من تدخّل الجانب الشخصي في الحكم؛ إنّ رفض الاستحسان هو رفض لاعتباطيّة الحكم الشخصي وانتصار للنصّ وإطلاقته. لم يضع الشافعي أبداً أولويّة النصّ موضع نقاش، بينما كان القياس دائماً موضوع نظر واختلاف بين المجتهدين؛ ولذلك كان لابدّ من تحديد إطار تدخّله ووضع شروط صارمة لممارسته داخل حقل التشريع الإسلاميّ. ولعلّ هذا بالذات ما أضافه الشافعي، أي أنّه وضع القياس على محكّ النظر محدداً ماهيته ومجال اشتغاله وحدوده النظرية والعملية، واعتبره أصلاً رابعاً من أصول التشريع في الإسلام، وهذه قيمة تاريخيّة في حدّ ذاتها تحظى بها مساهمة الإمام الشافعي.

بالفعل، لا يمكن إنكار قوّة تأثير الشافعي في تاريخ التشريع الإسلاميّ، والكتابات الأصوليّة الحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة أو غيرها تشهد على ذلك. ومن المؤكّد أنّ صاحب الرسالة ليس أوّل من دافع عن القياس في الإسلام، ولا بدأ عمله في تأصيل الفقه من فراغ؛ فقد كان على دراية بمختلف طرائق الفقهاء، ويبدو أنّه كان مطلعاً أيضاً على مناهج المتكلمين والفلاسفة إلى حدّ ما. ولذلك، ليس غريباً إن اتّسمت استدلالاته بقوّة أقنعت كثيراً من أتباعه وشقّ طريقاً للأحقيين، مؤيدين ومخالفين، أفادوا منه كثيراً؛ فرغم المؤاخذات والانتقادات ومواطن القصور كما رأينا، ظلّ الجميع ينظر باحترام إلى أهميّة مساهمته في نظرية الفقه وفي موضوع القياس خاصّة. كان الشافعي حريصاً على سنّ القواعد الأصوليّة تنظيمياً وتقنيّاً لمجال التشريع، ومحاولته تبقى جدّية لوضع منطق للفقه متميّز لا فقط عن منطق المتكلمين والفلاسفة، وإنّما أيضاً عن منطق الحنفيّة والظاهرية من الفقهاء. وأكثر من ذلك، يمكن القول إنّ الشافعي لم يكتفِ بوضع بعض القواعد النظرية العامّة في سنّ الأحكام واستخراجها من النصّ، وإنّما كرّس الإطار الثقافيّ واللغويّ والفقهيّ والعقديّ والمنطقيّ الذي يجب التحرك داخله وسطر خطوطاً دلاليّة ومنهجيةً عسّر تجاوزها. فالحرص كان كبيراً على الوقوف سداً منيعاً أمام تأويلات 'العجم' وفقهاء الحنفيّة الذين كانوا يسعون إلى التحرّر أكثر فأكثر من قسرية الإطار السلفيّ، والذي ليس شيئاً آخر، في نهاية المطاف، سوى قسريّة التقليد والتحكّم في مسار التأويل والاستنباط حتّى لا يخرج عن التصوّر الإسلاميّ في صورته المثالية الأولى وفي 'نقائه' كما

الهوامش

(13) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، م. م.، ص. 200. ورفض النظام لقياس الصحابة وإجماعهم إنما هو رفض لتناقض القول مع الفعل، فابن الخطاب، حسب، حاول الإجابة عن مسائل عبر اللجوء إلى القياس فوق في التناقض مع أقواله التي يُدين فيها القياس؛ انظر: Michael Schwarz, Review of: Das Kitāb an-Nakt des Nažžām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Gāhīẓ, Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar, of Josef Van Ess, Journal of the American Oriental Society, V. 95, n. 3 (Jul. -Sep., 1975), p. 510.

(14) «يَبْنُ فان إيس أنه رغم اتفاق النظام ومحمد ابن إدريس الشافعي في رفضهما إجماع الصحابة، إلا أن غاية كل واحد منهما بذلك كانت تتعارض تماما مع هدف الآخر. بينما نرى الشافعي يضع مكان إجماع الصحابة سنة الرسول، نجد النظام يرفض كلاً من الحديث والإجماع [القياس] لصالح القرآن وإعمال مكثف للعقل الإنساني. تكمل عمل الشافعي بالنجاح بينما أخفق عمل النظام»؛ Michael Schwarz, op. cit., p. 512. ودعوى النظام في رفض إجماع الصحابة كونهم «دعوا الناس إلى اتباع الإجماع، وراموا أن يتخذوا رؤوساً؛ فقرروا الإجماع وأسندوا إليه ما يرون، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهاية له. وأصول الشريعة مضبوطة»؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج. 2، حققه عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط. 3، 1412هـ، صص. 497-498.

(15) ينسب ابن القيم القياس للشافعي وابن حنبل، محاولاً تفسير الهوة بينهما وتقريب ابن حنبل من الشافعي.

(16) يقول ابن القيم في سياق إيراد لرأي نفاة القياس: «قالوا: ولو كان القياس من الدين لكان أهله أتبع الناس للأحاديث [...] قالوا: ونحن نرى أن كلماً اشتد توغل الرجل فيه اشتدت مخالفته للسنن [...]»؛ إعلام الموقعين، ج. 1، م. م.، ص. 246. ويرى أن [...] الرسول صلعم لم يدع أمته إلى القياس قط» (نفسه، ص. 249)؛ كما نهى عنه الصحابة وذمه التابعون؛ نفسه، ص. 254.

(17) نفسه، ص. 258.

(18) أخرج الرواية الثانية ابن ماجه في سننه، ج. 1، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1374هـ، ص. 21؛ قال: «حدثنا الحسن بن حماد سجادة حدثنا يحيى بن سعيد الأموي، عن محمد بن سعيد بن حسان عن عباد بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم حدثنا معاذ بن جبل قال: لما بعثني رسول الله إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه، أو تكتب إلي فيه».

(19) و (20) Wael B. Hallaq, op. cit., p. 597.

(21) «يؤرخ ابن حزم لظهور القياس بالقرن الثاني الهجري، وكأني بالفقيه الظاهري يقصد [...] القياس وكثرة استعماله»؛ مصطفى الوظيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية المغربية، 1419هـ/1998م، ص. 174.

(22) يقول أبو زهرة [...] وأقدمهم قولاً بالقياس أبو حنيفة.. وكان أكثر فقهاء هذا العصر [من ق. 2 إلى منتصف ق. 4] على ذلك»؛ تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط. 2، ص. 292.

(23) الخضري، عن: أبو زهرة، تاريخ الجدل، م. م.، ص. 292.

(1) قدّم هذا العمل في صورته الأولى ضمن أعمال مائدة مستديرة في موضوع 'العقل' الإسلامي العربي وآلياته النظرية من تنظيم فريق البحث في تاريخ العلوم وفلسفتها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط بالتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور يومي 15-16 فبراير 2008/مراكش.

(2) القاموس المحيط، مادة قياس.

(3) لسان العرب، مادة قياس.

(4) يستمي حمّو النقاري "القياس الأرسطي بأشكاله وأضرابه المختلفة قياساً فرعياً"، "أن الأصل فيه هو القياس التمثيلي"؛ منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الرباط: دار الأمان، 1426/2005، ص. 438.

(5) الشوكاني، إرشاد الفحول، دار الفكر، د. ت، ص. 199.

(6) Nabil Shehaby, 'Illa and Qias in Early Islamic Legal Theory', Journal of the American Oriental Society, Vol. 102, n°. 1 (Jan.-Mar., 1982), p. 33.

(7) طرح هذا السؤال وائل حلاق في مقالته:

Wael B. Hallaq, 'Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?', International Journal of Middle East Studies, Vol. 25, n. 4 (Nov., 1993).

(8) «قال المُرْني: الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا وهلمّ جزاً استعملوا المقياس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأنّ نظير الحقّ حقّ، ونظير الباطل باطل؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنّه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها»؛ نقرأ هذا النصّ عند ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج. 1، بيروت: دار الجليل، د. ت.، ص. 205.

(9) نفسه، ص. 217.

(10) ثمة مواقف ترفض هذا الرأي؛ إذ ترى أنّ القياس ظهر لاحقاً في الإسلام بعد الاتصال بالثقافات الأخرى وحدوث مستجدات. يقول ابن خلدون أنّ الأحكام كان يتلقاها المسلمون عن النبيّ "بما يوحى إليه من القرآن، ويبيّنه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل، ولا إلى نظر وقياس" وأنّ علم أصول الفقه "من الفنون المستحدثة في الملة..."؛ المقدمة، ج. 3، حققه علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط. 3، د. ت.، ص. 1064.

(11) الشوكاني، إرشاد الفحول، م. م.، ص. 199.

(12) يقول أبو حزر الحامي: «أخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدّها وأصوبها، ممّا وافق كتاب الله وسنة نبيّه محمد ﷺ، والقياس الذي لا يقدر مبطل على نقضه»؛ كتاب الردّ على جميع المخالفين، ورقة 31 ط؛ نقلاً عن عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بآريفة إلى ظهور الأشعرية، تونس: مطبعة دار العرب، 1406/1986، ص. 142.

ألف بعض الخوارج في الردّ على القائلين بالقياس والرأي؛ ويذكر ابن النديم أنّ أبا الفضل القرطوسي ألف كتابين: أحدهما في الردّ على الشافعي في قوله بالقياس، والثاني ردّاً على أبي حنيفة في أخذه بالرأي، ومن المعروف أنّ الأزارقة "اقتصروا على ظاهر القرآن وأنكروا الاجتهاد وإعمال الرأي"، بينما أجاز ذلك الإباضية والنجادات وغيرهم؛ نفسه، ص. 134.

الشافعي في مسألة الخمس، 4: 291. ويورد ابن فرحون في كتابه الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.: عبد الملك بن العاص بن محمد بن بكر السعدي^(ت).^(915/303) كتاب الرد على من أنكروا على مالك ترك العمل بما رواه، 157. ونقرأ أيضا عند الحشني في طبقات علماء إفريقية (الجزائر: 1333/1914): أحمد بن مروان بن محمد المالكي المصري (ت. 902/290) فضائل مالك والرد على الشافعي، 35؛ أبو عثمان سعيد بن الحداد (ت. 914/302) الرد على الشافعي، 150.

نقلا عن: Sherman Jackson, 'Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad's Refutation of al-Shāfi'i', *Journal of Islamic Studies*, 11: 2 (2000), p. 121, footnote 3.

(31) الفخر الرازي، مناقب الشافعي، م. م.، ص. 5.
(32) يرى الفخر الرازي أن الشافعي الذي تعلم على يد مالك في المدينة وطالع كتب أبي حنيفة في بغداد، تجرأ على إظهار الخلاف لها في عز شهره مذهبها وفي وقت انقياد أهل الدنيا لها؛ "وكان الرشيد والأمين والمأمون في غاية التعظيم للملك وأبي حنيفة"، ثم "رجع أكثر أتباعها إلى مذهبه وصار أكثر أهل الدنيا منقلبين عن مذهب مالك وأبي حنيفة إلى مذهب الشافعي"؛ نفسه، ص. 146.
(33) «من بين أساتذته فقهاء بارزون مثل سفيان بن عيينة^(ت) بمكة، ومالك بن أنس^(ت. 796/179) بالمدينة، ومحمد بن الحسن الشيباني^(ت. 805/189) ببغداد».

Joseph E. Lowry, 'The Legal Hermeneutics of Al-Shāfi'i and Ibn Qutayba: a Reconsideration', *Islamic Law and Society*, 11: 1 (2004), pp. 4-5.

(34) وقد نُسب له قول دال في حق الليث بن سعد (ولد بقرقشنة بمصر سنة 94هـ، وهو فقيه مجتهد، يقف بين أبي حنيفة ومالك، لم يحظ بذات الشهرة التي حظي بها غيره من أئمة الحديث والفقه) مفاده: الليث بن سعد أوقفه من مالك إلا أن تلامذته لم يقوموا به؛ وهو أمر يمكن أن يفهم منه أن شهرة مالك، في نظر الشافعي، إنما تعود إلى تلامذته الذين نشروا مذهبه في الآفاق وليس إلى وثاقة وحجية المذهب. فرغم التقدير والاحترام الذي كان الشافعي حريصا على إظهاره لشخص الإمام مالك وإشادته بعلمه وبكتاب الموطأ حيث "كان يقول لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز"، ويقول أيضا: "ما أعلم بعد كتاب الله تعالى نقلا أصح من موطأ مالك رحمه الله تعالى" (الفخر الرازي، مناقب الشافعي، صص. 13-14)؛ إلا أن الخلاف الفقهي بين الرجلين كان واقعا لا يرتفع، الأمر الذي فرض على أتباعها خيارا واحدا هو التشبث بأحدهما وأتباع مذهبه دون مذهب الآخر.

(35) Wael B. Hallaq, op. cit., p. 593.

(36) يقول ابن القيم في نقد أصحاب الرأي والقياس والظاهرية في آن واحد: «وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصروا بمعانيها عن مرتد»؛ إعلام الموقعين، ج. 1، م. م.، ص. 222.

(37) Wael B. Hallaq, op. cit., p. 593.

(38) الشافعي، الرسالة، حققه أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.، ص. 477.

(39) يقول لاوري: «For Shāfi'i, ijtihad and qiyas are functionally and semantically equivalent whereas Ibn Qutayba repeatedly denounces qiyas»؛ Joseph E. Lowry, op. cit., p. 35.

(24) «قال أبو عمر الذين روي عن أبي حنيفة ووثقوه وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه [...] أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس»؛ النمرى، جامع بيان العلم وفضله، ج. 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978، ص. 149؛ نقلا عن م. الوظيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، م. م.، ص. 176.

(25) ففي حضور خبر صحيح يرفضون القياس مهما بدا جليًا، لذلك نجد الفخر الرازي يقف متعجبا من أمرهم في باب الخبر والقياس، فهم يرجحون حينما القياس على الخبر، وحينما آخر يرجحون الخبر على القياس؛ الفخر الرازي، مناقب الشافعي، القاهرة: المكتبة العلمية بجوار الأزهر، د. ت.، ص. 153.

(26) «صدق ابن رشد لما اعتبر مالكا أمير المؤمنين في الرأي: [...]» فإنه كان أمير المؤمنين في الرأي والآثار وأعرف الناس بالقياس وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء؛ الخطاب، مواهب الخليل لشرح مختصر خليل، مجلد 1، ص. 24؛ نقلا عن: الوظيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، م. م.، ص. 176.

(27) يقول ابن القصار: «ومذهب مالك - رحمه الله - القول بالقياس [...]»؛ ابن القصار المالكي، المقدمة في الأصول، نشره محمد بن الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، ص. 51.

(28) «ومذهب مالك - رحمه الله - أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس ولم يمكن استعمالها جميعا قدم القياس عند بعض أصحابنا»؛ ويضيف: «والحجة له هي أن خبر الواحد لما جاز عليه النسخ، [...]»، ولم يجز على القياس من الفساد إلا وجه واحد، وهو أن هذا الأصل معلول بهذه العلة أو لا؛ وصار أقوى من خبر الواحد فوجب أن يقدم عليه؛ نفسه، صص. 110-111.

(29) وهو أمر لم يقم به المالكية ولا حتى الحنفية وهم أرباب القياس، إذا صدقنا الفخر الرازي الذي يتعجب كيف لم يصنف أبو حنيفة في إثبات حجية القياس ولا في رد اعتراضات منكري القياس، وهو الذي كان يعول كثيرا على القياس في أحكامه. تعرض أبو حنيفة للذم من طرف خصومه بسبب كثرة تعويله على القياس، فجعفر الصادق بن محمد الصادق "أورد عليه الدلائل الكثيرة في إبطال القياس برأيه مع أنه أفنى عمره في العمل بالقياس فكان متمحنا فيما بين الناس بهذا السبب"؛ الرازي، مناقب الشافعي، م. م.، ص. 58. يورد الفخر الرازي أنه لم يثبت عن أبي حنيفة "ولا عن أحد من أصحابه أنه صنف في إثبات القياس ورقة ولا ذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه في إنكار القياس، بل أول من تكلم في هذه المسألة وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعي مع أن أكثر تعويله في إثبات الأحكام على النصوص"؛ نفسه، ص. 58.

(30) أورد القاضي عياض في كتابه ترتيب المدارك وتقريب المسالك لائحة من المؤلفات في الرد على الشافعي نذكر منها: محمد بن سحنون^(ت. 869/256)، في الرد على الشافعي وعلى أهل العراق؛ محمد بن إسحاق^(ت. 880/267)، الرد على الشافعي؛ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم^(ت. 268 أو 269/881 أو 882)، الرد على الشافعي فيما خالف فيه الكتاب والسنة؛ ابن الموار^(ت. 261 أو 282/881 أو 894)، جزء تكلم فيه على الشافعي وعلى أهل العراق، 4، 169؛ ابن طالب^(ت. 888/275) له تأليف في الرد على المخالفين الكوفيين وعلى الشافعي، 4، 309؛ أبو عمر يوسف بن يحيى المغامي^(ت. 900/289) له كتب حسنة فيها الرد على الشافعي، 4: 32؛ يحيى بن عمر^(ت. 901/289) كتاب الرد على الشافعي، 4: 358؛ اسماعيل بن إسحاق^(ت. 921/309) الرد على

ليس فيه نصّ حكم"، وطاعة الرسول واجبة؛ وإمّا أنّ الله فرض "على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم"؛ نفسه، ص. 22.

(61) إذ «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلّ ولا حرّم: إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنّة، أو الإجماع، أو القياس»؛ نفسه، ص. 39.

(62) نفسه، ص. 503.

(63) و (64) نفسه، صص. 599-600.

(65) و (66) نفسه، ص. ص. 544-545. ويعطي مثال المسح على الخفين دون ما سواهما؛ نفسه، ص. 546.

(67) يقول: «[...] كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، - وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب، حتّى يكون صاحب العلم أبداً متّبعا خبراً وطالب الخبر بالقياس، كما يكون متّبعا البيت بالبيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً»؛ نفسه، ص. ص. 507-508.

(68) نفسه، ص. 373؛ وهو أمر لا يؤخذ به في الشهادات لأنّ أمرها مختلف ولأنّ ما يجب قبوله في الشهادة دون غيره هو "سمعت" أو "رأيت" أو "أشهدني".

(69) يقول: «وتختلف الأحاديث، فأخذ ببعضها، استدلالاً بكتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس»؛ نفسه، ص. 373.

(70) يقول: «حديث عائشة أشبه بكتاب الله»؛ صص. 284-286.

ويقول: «وهذا أشبه بمعنى كتاب الله»؛ نفسه، ص. 289.

(71) و (72) «[...] قلت أن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب الله، فإذا أشبه كتاب الله كانت فيه الحيّة»؛ نفسه، ص. 285-286.

(73) يقول: «[...] وعلم إجتهد بقياس»؛ نفسه، ص. 479.

(74) حول ما إذا كان القياس خبراً لازماً، يجيب الشافعي بأنّ القياس ليس نصّ كتاب ولا سنّة، لأنّه لو كان كذلك لقل: «في كلّ ما كان نصّ كتاب "هذا حكم الله"، وفي كلّ ما كان نصّ سنّة "هذا حكم رسول الله"، ولم نقل له قياس»؛ نفسه، صص. 476-477.

(75) انظر: الشافعي، جماع العلم، حققه محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. ص. 52.

(76) يقول: «فقلت: القياس العلم الثابت الذي أجمع عليه أهل العلم أنّه حق»؛ نفسه، ص. 51.

(77) و (78) الشافعي، الرسالة، م. م.، ص. 40. لكن هذا التعريف يثير عدّة أسئلة: ما المقصود بالدلائل؟ دلائل شرعية أم عقلية؟ دلائل نصّية أم واقعية؟ هل نطلب مجهولاً أم معلوماً، حتّى نحكم بموافقة للنصوص أو عدم موافقة؟ إذا كان مجهولاً فكيف نطلبه؟ وكيف نحكم إذا ما وقعنا عليه بأنّه موافق أو غير موافق؟ إذا كان معلوماً فلم نطلبه؟ هل يؤدّي القياس ضرورة إلى إصابة الحق؟ وكيف؟ هل يسع الناس أن يختلفوا في القياس؟ ما سبله؟ هل طرائق القياس واحدة أم متفرّقة؟ هل لنا أن نقس على الظاهر فقط أم أنّه يمكن أيضاً القياس على الباطن؟ من المؤهل ليجتهد فيقيس لنفسه ولغيره؟ "ومن الذي له أن يجتهد فيقيس في نفسه دون غيره"؟ كيف يكون القياس الصحيح؟ ما هي شروطه؟ وما هي أنواعه؟ ما موضوعه؟ وما هي الغاية منه؟

(79) و (80) نفسه، ص. 513؛ يعطي أمثلة أخرى، يقول مثلاً في الآية الكريمة: (ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) «فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمد، وما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم في المأثم»؛ نفسه، ص. 515.

(40) و (41) الشافعي، الرسالة، م. م.، ص. 24.

(42) (43) إنّ الشافعي مقتنع بأنّنا نأتي الأحكام حيناً بإحاطة "بالظاهر والباطن" وحيناً آخر "بالظاهر دون الباطن"، وذلك على كل المستويات فيها وتطبيقاً واستنباطاً في أنفسنا أو في غيرنا، وفي "طلب العين المغيب" كما في "طلب العين الشاهد". فما ليس فيه نصّ حكم لازم لم نكلّف فيه الحق في ذاته، وإنّما لا نألو الاجتهاد فيه، وما نحصله من قياس إنّما هو الحقّ عندنا فقط (أي الحقّ في الظاهر)؛ فقد كلّف المرء أن يتوجّه إلى القبلة في الصلاة بقدر ما يعرف وما يراه من دلائل يعرفها، "وقد يرى غيرُه دلائل، فيتوجّه بقدر ما يعرف وان اختلف توجّهها" في الصلاة، فهذا لم يكلف أكثر من الاجتهاد في طلب وجهة البيت بالدلائل؛ نفسه، صص. 477-497.

(44) يقول في سياق حديثه عن الحجّة في تثبيت خبر الواحد: «[...] بنصّ خبر أو دلالة فيه أو إجماع»؛ نفسه، ص. 401.

(45) نفسه، ص. 505.

(46) يقول الجويني: «[...] وهذا القسم سيّاه بعض المتأخّرين قياس الدلالة [...]»، تمييزاً له عن قياس المعنى وقياس الشبه؛ البرهان في أصول الفقه، ج. 2، م. م.، ص. 566.

(47) لكن، وإن كنّا لا نشكّ في أنّ الشافعي أثار قضايا مهمّة، دلالة ودليلاً، في النظر الشرعي وفي القياس تحديداً، إلّا أنّه لم يفصّل فيها، بشكل كاف، كما فعل بعده الجويني وغيره.

(48)، (49) و (50) الشافعي، الرسالة، م. م.، ص. 358-359.

(51) يحضر التمييز بين العامّة والخاصّة لدى الشافعي كما لدى جلّ علماء الإسلام، وإن كانت دلالة المفهومين مختلفة عن تلك التي نجدها عند غيره؛ فالخاصّة عنده هم رجال الحديث والفقه والقياس وليس أهل الكلام كما هو الأمر عند المتكلمين، ولا أهل المنطق والفلسفة كما هو الشأن عند الفلاسفة. إنّ مجال اشتغال الشافعي هو النظر الفقهي والحديثي، فهو بالأساس رجل فقه وحديث، همّه الأوّل هو فروع الفرائض وليس الخوض في أصول الدين، دون أن يعني هذا، البتّة، غياب تصوّر كلامي معيّن لدى الإمام الشافعي، بل ويقصد بالخاصّة أهل الحديث الملتزمين بالنصّ في قياساتهم ولا يقصد، بأيّ حال، الحنفية ولا أهل الظاهر وغيرهم.

(52) ودرجة الاجتهاد هي «درجة من العلم ليس تبلغها العامّة، ولم يكلفها كلّ الخاصّة، ومن احتمال بلوغها من الخاصّة فلا يسعهم كلّهم كافة أن يعطّلوها، وإذا قام بها من خاصّتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره من تركها، إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطّلها»؛ الشافعي، الرسالة، م. م.، ص. 360.

(53) نفسه، ص. 580.

(54) ففي سياق مقابله بين الإتيان والقياس، بين المقلّد والمجتهد، يعطي مثال غير المتمكّن من اللغة العربية، وقبله أيضاً الحافظ غير المتعلّل لمعاني ما يحفظ، أي معاني الكلمات التي يحفظها؛ انظر الرسالة، م. م.، ص. 511.

(55) نفسه، ص. 50.

(56) نفسه، ص. 61.

(57) و (58) نفسه، ص. 51-52.

(59) يقول: «ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عامّاً يريد به العامّ، وعامّاً يريد به الخاصّ»؛ نفسه، ص. 213.

(60) إنّ القياس، في نظر الشافعي فرض وطاعة، وهو يرتبط وجوباً بالبيان؛ وما أبانه الله لخلقه إمّا أبانه نصّاً أو "أحكم فرضه بكتابه، ويبيّن كيف هو على لسان نبيّه"؛ وإمّا سنّه الرسول "مما

[...] ومنها: ما يتضمنّ التعليل ويشعر به إشعاراً ظاهراً. وهو يقع على وجوه [...]؛ البرهان، م. م.، ص. 529.

(98) إذا وجدت العلة، في نظر الجويني، وجد الحكم، وإذا لم توجد لم يوجد؛ بينما يرى الفقيه الحنفي الدبوسي أنّ ثمة إجماعاً على أنّ العلة عندما لا توجد فإن الحكم المرتبط بها [...]؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، نقلاً عن: N. Shehaby, op. cit., p. 35.

ويذهب ابن حزم إلى أنّه: "إذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا لم توجد العلة لم يوجد الحكم" قضية غير صحيحة؛ نفسه، ص. 35.

(99) السيوطي، ملخصاً كلام ابن تيمية، في كتاب جهده الفريحية في تجريد النصيحة، مختصر نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان، ضمن كتاب صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.، ص. 232.

(100) الوقوع على ما يشبه النعم من الحيوان في مثال الصيد يبيّن بوضوح هذه الصعوبة.

(101) يقول الشوكاني في سياق تعريف قياس الشبه: «ويسمّيه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله وهو عامّ أريد به خاصّ إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأنّ كلّ قياس لابدّ فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل بجامع بينهما وهو من أهمّ ما يجب الاعتناء به»؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، م. م.، ص. 219.

(102) يقول في سياق تأكيده على تكامل الخبر والقياس واقتضاء أحدهما الآخر: «ولا يقول فيه إلا عالم الأخبار، عاقل للتشبيه عليها»؛ الرسالة، م. م.، ص. 507؛ يقصد بالتشبيه هنا القياس. ويرى الشوكاني أنّ "الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأنّ كلّ قياس لابدّ فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل بجامع بينهما". والآمدّي يحصر معنى القياس في التمثيل، ويميّز فيه بين الفراسة وهو قياس الدلالة عند الفقهاء، وبين الدليل الذي هو قياس "كبراه مقدّمة محمودة يميل إليها السامعون"؛ يقول: «وأما التمثيل؛ فهو ما يعبرّ عنه بالقياس في اصطلاح الفقهاء. وأما الفراسة؛ فما يعبرّ عنه في اصطلاح الفقهاء بقياس الدلالة، وهو معلوم. وأما الدليل؛ فعبارة عن قياس كبراه مقدّمة محمودة يميل إليها السامعون؛ كقولنا: فلان منعم، فكلّ منعم محبوب»؛ كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، حقّقه عبد الأمير الأعسم، بيروت: دار المناهل، 1407هـ/1987م، ص. 84.

(103) «اختلف الناس في تعريفه: الجويني: "لا يمكن تحديده"؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، م. م.، ص. 219.

(104) و (105) «قال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه»؛ عن الشوكاني، نفسه، ص. 219.

(106) «قال الزركشي: والذي في مختصر التقريب من كلام القاضي أنّ قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أنّ الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل»؛ الشوكاني، نفسه، ص. 219.

(107) «وقال بمثل معناها الأكابر»؛ الرسالة، م. م.، ص. 278.

(108) في سياق ردّه على من عاب على الشافعي أمورا يقول الفخر الرازي: «قالوا إنّّه احتجّ في إثبات القياس حجّة بأن قال: الاجتهاد في طلب القبلة جائز فكان القياس حجّة. قالوا: هذا الاستدلال ضعيف لأنّ الاجتهاد في طلب القبلة والاجتهاد في طلب الحكم إمّا أن يقال إنّّه مقرّ بأحد الصورتين غير الأخرى أو لم يكن مقرّاً بذلك [...] (الجواب): إنّ جمعا عظيما من ثقة القياس زعموا أنّ القياس لا يفيد إلا الظنّ والظنّ ليس بحجّة في تكليف الله تعالى وأحكامه

(81) يقول الشافعي: «وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمّى هذا قياساً، ويقول: هذا معنى ما أحلّ الله وحرم، وحمد وذم، لأنّه داخل في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره»؛ نفسه، ص. 515-516.

(82) و (83) الجويني، البرهان، ج. 2، م. م.، ص. 573: [...] أوّلها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى [...] وقد صار معظم الأصوليين إلى أنّ هذا ليس معدوداً من أقسام القياس». (83) ويمتنعون أن يسمّوا القياس «إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبيهاً من معنيين مختلفين»؛ الشافعي، الرسالة، م. م.، ص. 516.

(85) و (86) الفخر الرازي، مناقب الشافعي، م. م.، ص. 56.

(87) يقول ابن القيم: «والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلّها في القرآن»؛ إعلام الموقعين، ج. 1، م. م.، ص. 134.

(89) نفسه، ص. 52.

(90) إذ قالوا حسب ابن حزم: «إذا نصّ الله تعالى على أنّه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم»؛ الأحكام في أصول الأحكام، المجلد الثاني 5-8، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م، ص. 583. ويستدلون بمثال نهي الرسول عن الذبح بالنسب بقوله «وأما السنّ فهي عظم»، ليستتجوا أنّ كلّ عظم لا يجوز الذبح به.

(91) يقول شهابي: «If we go further back in time to what is generally regarded as the first book on legal theory in Islam, namely Al-Risāla of al-Shāfiʿi, we find the word maʿnī being used to mean the reason for enacting a judicial judgment. But nowhere does al-Shāfiʿi use ʿilla in that sense»؛ N. Shehaby, op. cit., p. 33.

(92) يقول ابن حزم على لسان أهل القياس عامّة: [...] ولكن النصّ والبيان ينقسم قسمين: أحدهما نصّ على الشيء باسمه، والثاني نصّ عليها بالدلالة، وهذا هو القياس، وهو التنبيه على علة الحكم، فحيثما وجدت تلك العلة حكم بها»؛ الأحكام في أصول الأحكام، المجلد الثاني 5-8، م. م.، ص. 516-517.

(93) يقول: «إنّ الله جلّ ثناؤه منّ على العباد بعقول، فدلّم بها على الفرق بين المختلف، [...]»؛ الرسالة، م. م.، ص. 501.

(94) يلخصها أبو حامد في عبارة جيّدة، حيث يقول: «فأقلّ ما يحتاج إليه - فيمكن إطلاق القياس عليه - أربعة أمور: فإنّ القياس هو قياس شيء على شيء في شيء بشيء؛ معناه: قياس فرع على أصل في حكم بعلة»؛ الغزالي، أساس القياس، حقّقه فهد بن محمد السرحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ، ص. 107.

(95) يقول: «كلّ حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو لرسوله بأنّه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نصّ حكم: حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»؛ نفسه، ص. 512.

(96) «والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه [...]»؛ نفسه، ص. 479.

(97) يقول الجويني: «وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه، ولا معدل عنه، ما وجد إليه سبيل - فهو: دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه، ورأينا أولى من كلّ مسلك. ثمّ ذلك يقع على وجوه: منها: ما يقع على صيغة التعليل صريحا

(118) انظر: بناصر البُعْزَاتي، "الصلة بين التمثيل والاستنباط"، ضمن: التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حو النقاري، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2006، ص ص. 50-51.
(119) يقول دوْرُل:

«On raisonne par analogie sous tous les aspects de l'activité intellectuelle. On y raisonne, aussi, déductivement; [...]»; M. Dorolle, Le Raisonnement par Analogie, Paris: PUF, 1949, p. 115.

نقلا عن البُعْزَاتي، نفسه، ص. 47، هامش 49؛ ويقول أيضا (نفسه، ص. 31، هامش 15):

«Raisonnement par analogie, c'est construire la pensée, à tous les degrés, depuis les humbles démarches de l'esprit enfantin qui en fait un usage intempérant, jusqu'aux formes les plus hautes de la science moderne: [...]»; Ibid, p. 178.

(120) يقول البُعْزَاتي: «[...] يشتغل التعقل الفعلي تمثيلا، لأنّه ينطوي على تخمينات وتداعيات وافتراسات حدسية منغرسه في حياتنا الثقافية الحية؛ أي أنّه يشتغل في نطاق المشهور والاعتاد والمألوف، فينتج معارف غير مقيّدة وغير مضبوطة، لأنّه يسقط علاقات على المجال المجهول، فينتج فرضيات قد تكون خصبة إذا روجعت بجدّ»؛ نفسه، ص. 50.

(121) علاوة على القياس البرهاني «[و] يستعمل ابن الهيثم حدّ القياس كذلك بمعنى مغاير للمعنى البرهاني، حيث يقيم تمايزا بين استدلالات تقترب من القياس التمثيلي؛ ويتحدّث عن اختلاف صيغ القياس وتمييزها فيها بينها، وكأنّ الأمر يتعلّق بتداخل لا ينقطع بين القياس البرهاني والقياس التمثيلي [...]»؛ ب. البُعْزَاتي، "مقومات النظر العلمي لدى ابن الهيثم"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 27، 2007، ص ص. 45-46.

(122) فإذا كان الفقيه يهرع لا محالة إلى استعمال القياس حين لا يجد نصّا من القرآن أو الحديث، كما يقول البطليوسي، إلّا أنّه في الغالب ظلّ يُنظر إلى القياس، في الإسلام، بوصفه أحد المواضع التي تطرّق منها الخلاف بين المسلمين سواء بين المنكرين والمثبتين، أو بين "أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف المالكية والشافعية والحنفية ونحوهم"؛ ابن السيد البطليوسي، التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، نشرة يحيى مراد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2003، ص. 114.

(123) يميّز ابن خلدون بين صنفين من الكتابات في أصول الفقه: مؤلّفات المتكلمين (نذكر على سبيل المثال كتاب البرهان للجويني، وكتاب المعتمد لأبي الحسن البصري)، ومؤلّفات الفقهاء مثل أبي زيد الدبوسي (كتاب تأسيس النظر مثلا) وغيره؛ انظر المقدّمة ج. 3، م. م. ص. 1065.

(124)، (125) و (127) Shehaby, op. cit., p. 34.

(127) لذا يستنتج شهابي قائلا: «الفرق بينهما هو أنّ الحكم الصحيح في الاستدلال التلويحي قد تنتج فقط عن العلة الصحيحة لأنّ الحكم والعلة يتضمّن أحدهما الآخر. بينما في أصول الفقه لا ينتج بالضرورة الحكم الصحيح عن العلة الصحيحة فقط [...]» هذه العلاقة نفسها عبّر عنها وحلّلها بمصطلحات الصحة والخطأ ابن سينا [...]؛ نفسه، ص ص. 34-35.

(128) يقول، مثلا، في سياق حديثه عن الزرع الذي يصحّ للزكاة: «[...] وكلّ ما نبته الناس وجعلوه قوتا [...]» أتباعا لمن

[...]؛ مناقب الشافعي، م. م. ص. 67.

(109) يقول: «نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنّة أو الإجماع، أو كان أصحّ في القياس»؛ الرسالة، م. م. ص. 597.

(110) يقتضي القياس، علاوة على الأصول الثلاثة، قرآنا و سنّة وإجماعا، الإحاطة بأقوال السلف وبالأمر المجمع عليها كما بالأمر المختلف حولها. يقول الإمام الشافعي: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتّى يكون عالما بما مضى قبله من السنن، وأقوال السلف وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب»؛ نفسه، ص. 510.

(111) سنّ الأشعري في القرن 4 هـ قواعد مماثلة في دراسة آراء الفرق والمذاهب؛ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشره هـ. ريتير، فيسبادن: دار النشر فرانز شتايز، ط. 3، 1400 هـ، ص. 1.
(112) وفي كلا الأمرين من الضروري الوقوف على العلة في الأخذ أو في الترك وفي فضل ما ذهبنا إليه عن غيره [...]؛ انظر: الرسالة، ص ص. 510-511.

(113) يقول في كتاب الأمّ، بعد أن أورد شروط القياس الأنفة، في باب إبطال القياس: «[...] فإنّ عدم واحدا من هذه الخصال لم يجعل له أن يقول قياسا، وكذلك لو كان عالما بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل: قس، وهو لا يعقل القياس، وإن كان عاقلا للقياس وهو مضيّع لعلم الأصول أو شيء منها لم يجز أن يقال له: قس على ما لا تعلم»؛ الشافعي، كتاب الأمّ، ج. 7، نشرة محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، ط. 2، 1393 هـ/1973 م، ص. 302. يطابق الشافعي بين من يعقل القياس وليست له دراية بالنصوص وبين من ذهب عليه عقل المعاني لمكان كونه [...]؛ الرسالة، ص. 511.

(114) فلمّا كان القياس لا يكون إلّا على مطلوب، فإنّ «[و] المطلوب لا يكون أبدا إلّا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة»؛ نفسه، ص. 504.

(115) فقد تختلف الألفاظ ويجمع المعنى؛ «وكلّ ما لم يكن فيه حكم فاختلف اللفظ فيه لا يحيل معناه»؛ نفسه، ص. 274. وهو ما يفتح الباب واسعا لممارسة التأويل والاستدلال العقلين.

(116) يقول الجويني منتقدا من عرف القياس بالاجتهاد في طلب الحقّ، ولعله يقصد الشافعي: «وقال بعضهم: القياس هو الاجتهاد في طلب الحقّ. وهذا فاسد؛ فإنّ من كان يجتهد في طلب نصّ ليس قايما. إلى غير ذلك ممّا لا نرى التطويل بذكره»؛ البرهان، م. م. ص. 489. ويقول القاضي عبد الوهاب المالكي في كتابه الملخص في أصول الفقه: «ذهب بعض أهل الأصول إلى أنّ الاجتهاد هو القياس، وأنّها اسان بمعنى واحد. وهذا غير صحيح؛ لأنّ الاجتهاد أعمّ من القياس، ينظم القياس وغيره؛ ولذلك قالوا: هذا الحكم علمناه قياسا، وهذا علمناه اجتهدا»؛ ضمن: ابن القصار المالكي، المقدّمة في الأصول، م. م. ص. 305. «وقال اعلم أنّ الاستدلال أعمّ من القياس؛ لأنّ كلّ قياس يتضمّن الاستدلال، وليس كلّ دليل قياسا؛ يبيّن ذلك: أنّ الاستدلال يصحّ في الظواهر والاستنباط على غير وجه القياس»؛ نفسه، ص. 305.

(117) يرى وائل حلاق أنّ الشافعي شدّد في رفض الاستحسان لأنّ الرأي كتعبير عن تيار العقلين كان قد رفض كلفة؛ يقول: «فبينما رفض بشكل لا مشروط الرأي وألحّ على تأكيد سلطة القرآن والسنّة النبوية، احتفظ ببعض عناصر الرأي [...]»؛

W. B. Hallaq, op. cit., p. 579

(138) «وفي كتاب الآراء والديانات لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي فصل جيد من ذلك، فإنه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال: وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطقيين هذه، وقالوا ما قول صاحب المنطق إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة، فغلط. لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يستدل على أن الإنسان جوهر، فله أن يستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين، بأن يقول الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة: وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي أن يقول: إن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة جوهر، لأن الخاص داخل في العام، [...]؛ السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، م. م.، ص. 325.

(139) انظر: أبو حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، حققه عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.؛ ولعله أول عمل في مناقب الشافعي.

(140) W. B. Hallaq, op. cit., p. 599.

(141)، (142) و (143) الرازي، مناقب الشافعي، ص. 55-57.

(144) الجويني، البرهان، ج. 2، م. م.، ص. 749.

(145) و (146) الفخر الرازي، مناقب الشافعي، ص. 55.

(147) لدى كل من ابن حنبل والزعفراني والمزني؛ انظر:

W. B. Hallaq, op. cit., p. 590.

(148) في حين نجد في القرن العاشر خمسة شروح، على الأقل، للرسالة وأكثر من ذلك فيما بعد؛ نفسه، ص. 590.

(149) بينما تحضر بعض الردود في القرن العاشر حسب حلاق؛ نفسه، ص. 591.

(150) يقول و. حلاق: «لا نملك سببا وجيها للاعتقاد بأن مثل هذه الاستمرارية قد وجدت أصلا؛ لأن رسالة الشافعي والنظرية التي تتضمنها كان لها تأثير ضعيف أو منعدم خلال معظم القرن التاسع؛ وأن صورة الشافعي بوصفه المؤسس لعلم أصول الفقه رسمت في مرحلة لاحقة؛ نفسه، ص. 588.

Murteza Bedir, 'An Early Response to Shāfi': Isa B. (151) Aban on the Prophetic Report (Khabar)', Islamic Law and Society 9, 3, 2002

(152) غير أن تصنيفات وتدفقات عيسى بن أبان في أنواع الخبر المتواتر وخبر الجماعة (بنوعيه، أحدهما أكثر يقينا من الآخر) وخبر الواحد (المفتوح على تناقضات وعلى اعتبارات خاصة بالمجتهد) تبدو أكثر تقدما من التصور الذي قدمه الشافعي الذي ميز فقط بين خبر العامة وخبر الخاصة [...].؛ Murteza Bedir, op. cit., p. 16.

(153) ويؤكد مرتضى بدري أنه «رغم غياب أية إشارة إلى الشافعي في النصوص المنسوبة لعيسى والتي أوردها الجصاص ودرسناها هنا، فإن الأصوليين الحنفيين، ومن بينهم الجصاص، ينظرون إلى الشافعي بوصفه الخصم الأول [...]؛ نفسه، ص. 36.

(154) افتتح شيرمان مقالته بإبراز العدد الكبير من الرسائل التي ألّفت في القرن الثالث/ التاسع والتي تحمل عنوان الرد على الشافعي من طرف فقهاء المالكية، ملاحظاً أن الباحثين الغربيين أغفلوا كثيراً هذا المتن، "فنورمان كالدرد، مثلاً، حاول مراجعة السجل الجنائلي لكل النصوص الفقهية التأسيسية دون اعتبار هذه الأعمال. وبنفس النحو، وضع وائل حلاق دعواه، وإن بحدة أقل، والتي مفادها أن رسالة الشافعي لم تُرأى رد في القرن الأول من حياتها؛ مرة أخرى يبدو أنه لم تشنه عن هذا الحكم هذه المجموعة

مضى، وقياساً على ما ثبت أن رسول الله أخذ منه الصدقة، [...]؛ الرسالة، م. م.، ص. 191.

(129) يقول بوسكي متحدّثاً عن كتاب الأم للشافعي:

«Rien ne peut mieux que cet ouvrage prouver que dès lors, le fiqh était complètement achevé et qu'il est resté figé depuis, c'est-à-dire à peine apparu», G.H. Bousquet, Le Droit Musulman par les Textes, Alger, 1947, p. 20.

انظر: Bensalem Himmich, De la Formation Idéologique en : Islam, Paris: Ed. Anthropos, 1980, p. 95.

(130) يقول برانشفيك عن الشافعي: «Les solutions concrètes que cet Imam Préconise demeurent plus d'une fois, sur le plan sociologique, moins avancées que les solutions soit Hanéfites, soit malékites primitives: la systématisation juridique entreprise dans un esprit 'réactionnaire', comme ce fut le cas pour notre personnage, ne peut guère être, sur le fond des choses, génératrice de progrès», Arabica, t. I, 1954, p. 360

عن بنسالم حميش، مرجع سابق، ص. 98.

W. B. Hallaq, op. cit., p. 592.

(131)

(132) لا نكاد نعرف شيئاً عن الرسالة في صورتها الأولى، الرسالة في صورتها الجديدة والأخيرة، التي نعرف اليوم، كتبها الشافعي أثناء إقامته بمصر. غير أن لكالدرد رأي آخر حيث ذهب إلى أن الرسالة ألّفت في زمن متأخر ربما بناء على المعطيات نفسها التي دعت حلاق إلى ملاحظة غياب أي اهتمام بالرسالة في القرن الأول من تأليفها؛ يقول لاوري:

«After finding that certain specific techniques or refinements of techniques are present in the Risala but not in Ta'wil, he concludes that the Risala "fits" "much more comfortably into a proposed dating of c. 300 [912-13] than into any earlier period" (Studies, p. 242). This conclusion would assign the Risala to a period approximately a quarter century after Ibn Qutayba's death (267/889), about a century later than its traditional ascription», Joseph E. Lowry, 'The Legal Hermeneutics of Al-Shāfi' and Ibn Qutayba: a Reconsideration', Islamic Law and Society, 11, 1, p. 6.

Khaddouri, Al-Rissala, p. 41; W. Hallaq, op. cit., pp. (133) 591-592.

W. B. Hallaq, op. cit., p. 592.

(134)

J. Schacht, Esquisse d'une Histoire du Droit (135) Musulman, tr. Jeane et Félix Arin, Institut des Hautes-Marocaines, notes et documents, XI, éd. Max Besson, p. 65.

نقلاً عن بنسالم حميش، م. م.، ص. 98.

(136) يقول نصر حامد أبو زيد: «يردّ الدارسون المحدثون القياس النحوي في طرائقه ومظاهره إلى تأثر النحاة بعلم أصول الفقه»؛ ويحيل على محمد عابد، أصول النحو العربي، ص. 133 وما بعدها. نصر حامد أبو زيد، «التأويل في كتاب سيبويه»، ضمن كتاب جماعي أعيد فيه نشر أبحاث أحد أعداد مجلة ألف المصرية بعنوان: الهرمينوطيقا والتأويل، الدار البيضاء، ط. 2، 1993، ص. 97.

(137) يرفض الغزالي أن يكون ثمة قياس في اللغة والشرع، وحتى في العقل: «إن كان القياس عبارة عن معنى يقابل التوقيف»؛ أساس القياس، م. م.، ص. 33 وغيره.

الشافعي الرافض لعلم الكلام، بل كراهيته الخوض في هذا الفن، انظر: آداب ومناقب الشافعي، م. م.، ص. ص. 182-189. وعلى غرار أبي حاتم، يقدم الفخر عدّة أقاويل تفيد رفض الشافعي لعلم الكلام؛ انظر: مناقب الشافعي، م. م.، ص. ص. 33-35.

(162) «فمن اعتقد أنّ الكلام أشرف العلوم وأجلّها وأنّ الشافعي رضي الله عنه أفضل المجتهدين وأعلمهم فلا بدّ لنا من التوقيف وطريق ذلك أن يحمل طعن الشافعي رحمه الله في علم الكلام على تأويلات الأوّل أنّ الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن [...] التأويل الثاني أن يصرف ذلك الذمّ إلى الكلام الذي كان أهل البدعة ينصرونه ويقرّرونه...»؛ نفسه، ص. 35؛ ويقس على تأويل الفقهاء لذمّ الصحابة والتابعين للقياس على أنّه ذمّ للقياس الفاسد الواقع في معارضة النصوص، حيث يقول: «ومثاله أنّ الفقهاء متفقون على أنّ القياس حجة في الشرع ثمّ ظهر النقل المتواتر من الصحابة والتابعين في ذمّ القياس فعند هذا قال الفقهاء ذلك الذمّ منصرف إلى الأقيسة الفاسدة الواقعة في معارضة النصوص فكذا هاهنا نقول بأنّ الذمّ العظيم منقول عن الشافعي للكلام يجب صرفه إلى الكلام الذي كان أهل البدعة ينصرونه فإنّ في ذلك الزمان كان الكلام اسماً للمتكلم في الاعتزال والقدر»؛ نفسه، ص. ص. 35-36.

(163) يورد أبو حاتم أوّلًا مذهب الشافعي في الخلافة وينسب إليه قولاً مفاده: "الخلفاء خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعمر بن عبد العزيز"؛ آداب الشافعي ومناقبه، م. م.، ص. 189؛ كما يورد مذهبه في الإيمان الذي يحتجّ فيه على تصوّر أهل الإرجاء للإيمان بعدم شرط الفعل، وكان لا يتردّد في الحسم بين آراء المرجئة والخوارج؛ نفسه، ص. 191. ويورد كذلك مذهبه في القرآن الذي يناقش فيه مذهب المعتزلة ويدافع عن فكرة أنّ القرآن غير مخلوق كما غيره من أصحاب الحديث؛ نفسه، ص. 193. وعلى غرار أبي حاتم يعقد الفخر باباً «في شرح معرفة الشافعي رضي الله عنه بعلم الأصول وفيه فصول»؛ مناقب الشافعي، م. م.، ص. 33 وما بعدها. (164) «وأما أبو حاتم الرازي كان يقول لولا الشافعي رضي الله عنه لكان أصحاب الحديث في عمى»؛ نفسه، ص. 21.

(165) يقول: «إنّه قد عرف بالتواتر أنّ الشافعي كان في أكثر الأمر إنمّا يفتي بناء على ظاهر النصوص وأما أصحاب الرأي فإنهم يفتون بناء على الرأي، ولا شك أنّ الأخذ بالنصوص أقرب إلى الاحتياط من الأخذ بالقياس»؛ نفسه، ص. 152.

(166) يقول: «اعلم أنّ أتباع الشافعي رضي الله عنه ملقبون عند جمهور الخلق بأنهم أصحاب الحديث وأتباع أبي حنيفة ملقبون عند جمهور الخلق بأنهم أصحاب الرأي»؛ نفسه، ص. 139.

(167) [...] وهذا يدلّ على أنّ أصحاب الحديث أعلى شأنًا من أصحاب الرأي والقياس»؛ نفسه، ص. 143.

من الرسائل المعنونة بالردّ على الشافعي في القرن الثالث / التاسع؛ Sherman Jackson, op. cit., p. 122. بالفعل، ثمّة كتابات أغفلها حلاق (انظر هامش 29) أو اعتقد أنّها فقهية خالصة (لا يبرز أنّ كثيرًا من العناوين التي كتبت في القرن التاسع والتي ترد فيها كلمة أصول (أو حتّى أصول الفقه أحيانًا) هي مؤلفات في الفقه، ويذكر من الأخيرة ردّين فقط: الأوّل للحنفي بكار ابن قتيبة^(ت. 884) الذي كتب في الردّ على الشافعي فيما انتقد فيه أبا حنيفة؛ والثاني محمد ابن عبد الحكم المصري^(ت. 881) الذي انتصر للملكية بعد ما كان شافعيًا فكتب رسالة بعنوان الردّ على الشافعي فيما خالف فيه الكتاب والسنة؛ وانطلاقًا من عنوان الرسالة افترض أنّ هذا العمل الأخير قد يكون يتناول بعض أحكام الشافعي الفقهية التي يبدو أنّ المصري لا يجد لها تبريرًا في القرآن والسنة، مادام كلا العالمين يتفقان حول دور وأولوية القرآن والسنة كأصلين في الفقه (نفسه، ص. 591). لكن لجاكسون شَرمان رأي آخر، فهو يفترض أنّ ابن عبد الحكم قد يكون ناقش الشافعي في الأصول وليس في الفروع وحسب؛ بحيث يؤكّد أنّ ابن عبد الحكم كان مصدرًا لرسالة يحيى بن عمر في الردّ على الشافعي. فرغم اتّفاقها الأساسي حول أصلي الكتاب والسنة، نجد يحيى "يؤخذ الشافعي على دمج بين السنة والحديث؛ على نفس النحو، يتضمّن اختلاف يحيى مع الشافعي في مسائل فروعية اختلافًا في مسائل أصولية أيضًا. لذا، وحتّى إذا افترضنا أنّ رسالة ابن عبد الحكم كانت، أوّلًا، ردًا على الشافعي في الفروع، فإنّ ذلك لا يعني أنّها ليست ردًا عليه في الأصول"؛ Sherman Jackson, op. cit., p. 122, note 7.

Goldziher, The Zāhiris: Their Doctrine and Their History, translated by W. Behn, Leiden, 1971, p. 24

يرى كولدتسيهر أنّ المقصود بكلمة 'الظاهر'، في عنوان كتاب الشافعي، هو "التأويل الأكثر احتمالًا"؛ نقلا عن:

N. Shehaby, op. cit., p. 29, note 14

(156) يقول أبو الفدا^(ت. 732): «وكان داود لا يرى القياس في الشريعة ثمّ اضطرّ إليه فسّماه دليلًا»؛ نقلا عن:

N. Shehaby, op. cit., p. 29

(157) يقول السبكي: «منع داود غير الجليّ بخلاف الجليّ الصادق بقياس الأوّل والمساوي»؛ تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، ضمن حاشية العلامة البياني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلى على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، ج. 2، دار الفكر، د. ت.، ص. 205.

(158) انظر: الرازي، مناقب الشافعي، م. م.، ص. ص. 25-26. (159) يقول السيوطي: «قال يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يوم ناظر حفص القردي قال لي: يا أبا موسى لأنّ يلقى الله عز وجل العبد بكلّ ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام لقد سمعت من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه»؛ ويضيف السيوطي: «وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب الكلام أبداً؛ ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل. وقال مالك: أرايت إن جاء من هو أجدل منه، أيدع دينه كلّ يوم لدين جديد»؛ صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، م. م.، ص. 136.

(160) على غرار أبي حاتم يعقد الفخر باباً «في شرح معرفة الشافعي رضي الله عنه بعلم الأصول وفيه فصول»؛ انظر: مناقب الشافعي، م. م.، ص. 33 وما بعدها.

(161) يورد أبو حاتم الرازي أقوالاً كثيرة تفيد كلّها موقف